

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 13
Nisan 2009

www.islamhukuku.com
www.islamhukuku.org
www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhuku.net

Journal of Islamic Law Studies

مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / 13 : العدد

Yıl / Year / 2009 : السنة

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبها

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Vakfı / رئيس الوقف

Editör / Editor-in-chief / رئيس التحرير

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Sayı Editörü / Guest Editor / اعداد العدد

Dr. Murat ŞİMŞEK

Editör Yardımcısı / Associate editor / مساعد رئيس التحرير

Doç. Dr. Muharrem Kılıç

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Y.Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Prof.Dr. Nasi ASLAN - Doç.Dr.Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU - Doç.Dr. Murteza BEDİR - Doç.Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Prof.Dr. Şamil DAĞCI - Prof.Dr. Nihat DALGIN - Doç.Dr. Sabri ERTURHAN - Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Prof.Dr. H. Mehmet GÜNAY - Y. Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Doç.Dr. Hasan HACAK - Doç.Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN - Doç.Dr. Cengiz KALLEK - Doç.Dr. Ali KAYA - Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Doç.Dr. Muharrem KILIÇ - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Doç.Dr. İsmail KÖKSAL - Doç.Dr. Şükrü ÖZEN - Y.Doç.Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Doç.Dr. Haluk SONGUR - Dr. Osman ŞAHİN - Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Prof.Dr. Talip TÜRCHAN - Dr. Mustafa YAYLA - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Doç.Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

Danışma - Bilim Kurulu / Advisory - Scientific Board / الهيئة الاستشارية العلمية

Prof.Dr. Hamza AKTAN - Prof.Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof.Dr. Fahrettin ATAR - Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof.Dr. M. Akif AYDIN - Prof.Dr. Ali BAKKAL - Prof.Dr. Mustafa BAKTIR - Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof.Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof.Dr. Faruk BEŞER - Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof.Dr. Orhan ÇEKER - Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof.Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof.Dr. Celal ERBAY - Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof.Dr. Mehmet ERKAL - Prof.Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Salim ÖĞÜT - Doç.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı/ Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler/ Summaries/ ملخصات

Y.Doç.Dr. Haluk SONGUR/Dr. Saim KAYADİBİ

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic control/ مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Uluslararası İlişkiler Koordinatörü/Coordinator of Int. Relations/ منسق العلاقات العالمية

Necmettin KIZILKAYA-Necmeddin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü/Editorial assistant

Hasan TÜRK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç.Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi EBSCO'nun hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenerek özetleri yayınlanacaktır. Ayrıca dergide yayınlanan yazılar EBSCO'nun elektronik tarama motorlarında yayımlanarak ilim dünyasına sunulacaktır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Yayın İlkeleri

- 1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır: İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem, İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahaların yazmış oldukları risalelerin neşri ve tercümesi, sempozium ve tez değerlendirmeleri vb. konularda olmalıdır.
- 2- Araştırma ilmi metotlara uygun olmalıdır.
- 3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
- 4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
- 5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
- 6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

Principles and Regulations For Publication

- 1- Research submitted for publication, should be based on Islamic jurisprudence
- 2- Research should concentrate on issues,
 - questions and contemporary problem,
 - history of Islamic jurisprudence,
 - its literature,
- past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works,
- critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subjects,
- notes on symposiums, conferences, congresses or theises etc.
- 3- Research should be followed scientific methods.
- 4- A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English or Arabic.
- 5- Researches should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to methods which indicates principles and procedures of arbitration
- 6- The opinions expressed in the articles are solely those of the authors
- 7- Researches which not published, will not be returned.

قواعد النشر وشروطه

- 1 أن يكون البحث المراد نشره في المجلة مبنيًا على الفقه الإسلامي
- 2 أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان إنجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهاءنا القدامى وترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسائل الخ.
- 3 أن يوافق البحث على المناهج العلمية
- 4 أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية
- 5 تنشر البحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المختصين وفقًا لقواعد التحكيم
- 6 جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة في المجلة على مؤلفيها
- 7 البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

Adres / Address / العنوان :

Musalla Bağları Sarnıç sok. No: 2 – Selçuklu/KONYA

Tel: 0.332.236 14 60

Fax: 0.332. 236 14 65

www.mehir.org

Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSİB üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Editörden

Makaleler

Misyâr Nikâhı-Kur'ân ve Sünnetin Çizdiği

Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım

Misyâr Marriage-an Approach to Model of Family in the view of

al-Qur'ân and al-Sunnah- 13-34

Prof. Dr. Saffet KÖSE

Aile Kurumunun Nikâh Aşamasıyla İlgili Fikhî Sorunları

The Judicial Problems Related to Wedding Stage in Family Establishment ...35-50

Prof. Dr. Nihat DALGIN

Cinsellik ve Bekâr Şiiler: Amerikan Lübnanlı Şii Toplumunda Mut'a Evliliği

Sex and the Single Shi'ite: Mut'a Marriage in an

American Lebanese Shi'ite Community..... 51-62

Linda S. WALBRIDGE/ çev. Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN

Osmanlı Fetva Literatüründe Gayrimüslimlere Tanınan Din ve

İbadet Özgürlüğü: Fetâvâ-yi Ali Efendi Örnekleme

The Freedom of Religion and Worship of Non-muslims in Ottoman

Fatwâ Literature: The Case of Fetâvâ-yi Ali Efendi..... 63-82

Doç. Dr. Muharrem KILIÇ

Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü

The Jurist Method (Fukaha Usûlü) in Islamic Law Methods..... 83-102

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN

Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak

Nass Üzerine Ziyâde Meselesi

Problem of Ziyâda Alâ Al-Nass Which Indication of

Narrating Theory of Hanafi Doctrine..... 103-130

Dr. Murat ŞİMŞEK

İslam Hukuk Terminolojisinin Oluşumu Ve İlgili Literatür

The Formation of Islamic Law Terminology and Related Literatures 131-162

Dr. Osman ŞAHİN

Şâz Kiraatlar ve İslâm Hukûku Açısından Değeri

The Legal Value of the Exceptional Readings in the Islamic Jurisprudence .. 163-194

Dr. Muharrem ÖNDER

Haram Ayların Fikhî Okunuşu

Juristic Reading of the Forbidden/Sacred Months..... 195-230

Doç. Dr. Sabri ERTURHAN

Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi?

Which of the View the Four Leading Imams

Have Held in the Discussion of Muhattia and Musawwiba 231-260

Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU

Fıkıh Usûlü Eserlerindeki Fikhî Kıyas Örneklerinin Bu Eserlerde Çerçevesi Çizilen Fikhî Kıyas Anlayışından Hareketle Değerlendirilmesi

Evaluation of Examples of Qiyas (Analogy) in the Books of usûl Al-Fıqh

(Principles of The Islamic Jurisprudence) in Point of Understanding of

Qiyas in this Books..... 261-294

Dr. Fatih ORUM

Hız.Muhammed'den Sonra Nesih Meselesi

Discussion of Repeal in the Post-Prophet Muhammad 295-304

Dr. Yüksel MACİT

Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi

The Concept of "The Contradiction to Law" and it is

Valued According to the Science of Fıqh..... 305-312

Doç. Dr. Kemal YILDIZ

Döviz Opsiyon İşlemi ve Fikhî Değerlendirmesi

Currency Option Transaction from the Point of Islamic Jurisprudence 313-334

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ

Cami ve Mescidlerle İlgili Fikhî Hükümler

udgements of Islamic Fıqh Concerning to the Masjed and Mosques 335-360

Süleyman SARI

Ali Kuşçu ve "Hâşiye Ale't-Telvîh" Adlı Eseri

Ali Kushchu and His Work Named "Hâsiya Alâ't-Talvîh" 361-392

Hasan ÖZER

Ebû Saîd Hâdimî ve “Vazâifu’l-Mevtâ” Adlı Eserinin Tahkîki ve Tercümesi

Abû Saîd Hâdimî and the Verification and the Translation of His Work Called 393-440
“Vazâif al-Mawtâ”

**Usûl ve Fürûun Nafakasıyla İlgili Nakiller Üzerine Bir İnceleme:
Tahrîru’n-nukûl fî nafakati’l-fürû’i ve’l-usûl**

Müellif: Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn..... 441-470
Çevirenler: Kemal YILDIZ-İlyas YILDIRIM-Mehmet GAYRETLİ

Mukatil B. Süleyman’ın (ö.150/767) “Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine’l-Kur’âni’l-Kerîm [Beşyüz Âyetin Tefsiri]” Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı Ve Ahkâm Ayetleri Açısından Değerlendirilmesi..... 471-476
Yakup MAHMUTOĞLU

**İmam Əzəm Əbu Hənifənin Metodunu Mənimsəmiş Azərbaycanlı Alimlər
Azerbaijani scholars inherited İmam-i Azam Abu Hanifa’s method 477-488**
Nizameddin AHMEDOV

**Sekîne Eş-Şihabî’nin Ahmet B. Harun El-berdicî’nin
Tabakât Adlı Eserine Yönelik Eleştirileri Üzerine 489-496**
İlkin ALİMURADOV

Tez, Kitap, Sempozyum, Panel Tanıtımları

**Murat Şimşek, İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından
Hz. Peygamber’in Tasarrufları, Doktora Tezi, Konya 2008, 570 s. 497**
Dr. Ali PEKCAN

**Talip Türcan, İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi,
Ankara Okulu Yay., Ankara 2009..... 507**
Adem ÇİFTÇİ

**Nihat Dalgın, İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi, Marmara Üniversitesi
İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, 278 s. 511**
Bedriye BALTA - Müberra ELER

**Ali Pekcan, *İslam Hukuk Teorisine Usûlî Yaklaşımlar*, Yediveren Kitap,
Konya 2009, 442 s. 515**
Dr. Murat ŞİMŞEK

International Seminar on Research in Islamic Studies 2008 “Addressing Contemporary Challenges & Future Prospects” 519

Dr. Saim KAYADİBİ & Prof. Dr. Ahmad Hidayat BUANG

VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu

(3–4 Haziran 2009, Uludağ-Bursa)..... 525

Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Çeşitli Yönleriyle “Prof. Dr. Sabahattin Zaim” Konulu Panel..... 541

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ

editör'den

Türkiye'nin İslam Hukuku (Fıkıh) alanındaki birikimini ilim dünyasının hizmetine sunmak; İslam hukukunun kaynakları, kavramları, ekolleri, tarihi ve önemli şahsiyetleri ile ilgili incelemeler, çeşitli hukuk sistemleriyle ilgili mukayeseli çalışmalar, günümüzde ortaya çıkmış ya da klasik literatürümüz içerisinde ele alınmış olmakla birlikte hala tartışma konusu olmaya devam eden meselelerle ilgili araştırmalar yapmak; klasik literatürümüzün önemli bir bölümünü oluşturan orijinal risalelerin neşri, yazma veya matbu kaynakların tanıtımı, modern araştırmalarla ilgili değerlendirmeler, yabancı dilde yazılmış ve tercümesinde fayda mülâhaza olunan makalelerin çevirileri gibi İslam hukukunu ilgilendiren konuları ele almak üzere Nisan 2003 tarihinde yayım hayatına ilk adımını atan İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, yılda iki defa olmak üzere ara vermeksizin 7. yılında elinizdeki 13. sayısı ile okurlarıyla buluşmanın mutluluğu içerisinde.

Bu sayıda yine değerli telif makaleler, iki adet yazma risâlenin tahkikli neşri, Arapça ve İngilizceden çeviriler, kitap, tez tanıtım ve değerlendirmeleri ile sempozyum izlenimleri yer almaktadır.

Dergimizin 13. sayısında yer alan yazılar hakkında bilgi vermek gerekirse, bu sayıda ilk olarak Prof. Dr. Saffet KÖSE'nin, Kur'ân ve sünnetin çizdiği aile modelinden hareketle, son asırda bazı İslam ülkelerinde yaygınlık kazanan, evlenme akdinin bütün rükün ve şartlarına uygun olarak hukuki sonuçlarını doğuracak biçimde yapılmış olmakla birlikte kadının bazı haklarından feragat ettiği bir nikâh şekli olan *misyâr nikahını*, isimlendirilmesi, ortaya çıkışı, bu uygulamayı doğuran sebepler, hükmü etrafında ortaya çıkan tartışmalar açısından değerlendirdiği güncel bir fıkıh problemine ışık tutan makalesi yer almaktadır. Prof. Dr. Nihat DALGIN tarafından kaleme alınan ikinci makalede de aile kurumuyla alakalı olarak nikah aşamasında ortaya çıkan problemler ve nedenleri üzerinde durulmaktadır. Bunun ardından yine aile hukukuyla alakalı, Amerikada yaşayan Lübnanlı Şiîlerin, mut'a evliliğine yaklaşımı ile ilgili sosyolojik alan taraması niteliğindeki İngilizce makalenin tercümesi yer almaktadır. Farklı inançların bir arada yaşama tecrübesinin bir örneği niteliğindeki makalesinde Doç.Dr. Muharrem KILIÇ, Fetâvâ-yı Ali Efendi örneğinden hareketle Osmanlı fetva literatüründe yer alan kayıtlara göre gayrimüslimlere tanınan din ve ibadet özgürlüğü meselesine ışık tutmaktadır. Bu araştırmadan sonra dergimizde fıkıh usûlü alanının muhtelif meseleleri ile alakalı makaleler gelmektedir. Bunlardan kısaca bahsetmek gerekirse, Y.Doç.Dr. Ali DUMAN, fıkıh uslûnün oluşum dönemi

ile ilgili fukahâ metodu ayrışması ve Ebû Hanîfe'nin bu metottaki rolünü araştırmaktadır. Bir diğer makale, tarafımızdan kaleme alınan, fıkıh usûlünün temel tartışma konularından, nass üzerine ziyâdenin nesih sayılıp sayılmayacağını incelediği "Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak *Nass Üzerine Ziyâde* Meselesi" adlı araştırmadır. Yard. Doç. Dr. Osman ŞAHİN makalesinde, kavram, terim ve tanım yönünden İslam Hukuk terminolojisinin oluşumunu ve bu alanda hazırlanmış olan literatürü ele almaktadır. Dr. Muharrem ÖNDER üzerinde fazla çalışma bulunmayan ve teknik bir konu mahiyeti arz eden şaz kıraatler konusunu araştırmakta; şaz kıraatlerin mahiyeti ve hukuki değeri ile ilgili tartışmalara yer vererek konuya ışık tutmaktadır. Doç.Dr. Sabri ERTURHAN, hakkında derli toplu bilgi ve değerlendirmenin pek bulunmadığı önemli bir konu olan haram aylar meselesini tarihi arka planını da dikkate alarak, fikhî sonuçları açısından incelemektedir. Dr. Rahmi TELKENAROĞLU, fıkıh usûlünün temel tartışma noktalarından muhattie-musavvibe meselesinde meşhur dört mezhep imamının hangi görüşü benimsediğini makalesine konu edinmektedir. Dr. Fatih ORUM usûl eserlerinde en çok zikredilen üç fikhî kıyas örneğinden hareketle, bu örneklerin usûl eserlerinde çerçevesi çizilen fikhî kıyas anlayışıyla ne derece örtüştüğünü tespiti çalışarak, teori-pratik uygunluğunun tahlilini yapmaktadır. Dr. Yüksel MACÎT, nesihle ilgili araştırmasında, bilinen ve kabul edilen aksine, Peygamberden sonra neshin varlığı anlamına gelen Kur'an'dan bir hükmün kıyas ve icma ile neshinin mümkün olduğunu savunarak, klasik dönem bazı alimlerden bu görüşüne dayanak olabilecek deliller serdetmektedir. Doç. Dr. Kemal YILDIZ, modern hukukta önemli yer işgal eden 'hukuka aykırılık' kavramını incelemekte ve bunu fıkıh ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Fıkıhın farklı alanlarıyla ilgili bir kaç makale de dergimizde yer almaktadır. Mesela, Y.Doç.Dr. Abdullah DURMUŞ makalesinde, bir bedel karşılığında işlem sırasında tayin edilen bir vakitte, bir miktar döviz önceden üzerinde mutabık kalınan kur ile satma veya alma hakkı sağlayan sözleşme olarak tanımlanan döviz opsiyon işlemini, başta fıkıhtaki sarf akdi kuralları olmak üzere, mücerred hakların satımı, şart muhayyerliği ve kaparo açısından tahlil etmektedir. Süleyman SARI, "Cami ve Mescidlerle İlgili Fikhî Hükümler" adlı makalesinde, inşasından süslenmesine, içine girebilecek şahıslardan, içinde yapılabilecek davranışlara kadar mescitlerle ilgili birçok fikhî konuyu ele almaktadır. İbn Âbidîn'in nafaka ile ilgili bir risalesinin çevirisi yanında, önceki sayılarımızdan bilindiği üzere dergimizin gelenek haline getirdiği klasik literatürümüzün önemli bir bölümünü oluşturan orijinal yazma risalelerin neşri kısmında bu sayıda Hasan ÖZER tarafından -biri Mehmet ÇABA ile birlikte- yapılan iki yazma risale tahkiki yer almaktadır. Bunlardan ilki "Ali Kuşçu ve *Hâşiye Ale't-Telvîh* Adlı Eseri", diğeri ise "Ebû Saîd Hâdimî ve *Vazâifu'l-Mevtâ* Adlı Eserinin Tahkiki ve Tercümesi" isimli makalelerdir. Azerbaycan diyarından iki

makale de bu dergimizde yer almaktadır. Bunlardan birincisi, Nizameddin AHMEDOV'un, Hanefi hukuk ekolünün Azerbaycan'a tesirlerini araştıran Azerî alfabesiyle yazılmış makalesi; ikincisi ise İlkin ALİMURADOV'un Sekîne eş-Şihâbî'nin Ahmet b. Harun el-Berdicî'nin *Tabakât* adlı eserine yönelik eleştirilerini ele aldığı çalışmasıdır. Yakup MAHMUDOĞLU, Mukatil b. Süleyman'ın *Tefsiru hamsi mieti âyetin mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabının kısaca tanıtımı ve ahkâm ayetleri açısından değerlendirilmesini yapmaktadır. Bu sayımızın tez, kitap, sempozyum, panel tanıtımları bölümünde bir doktora teziyle üç kitap tanıtımı, iki sempozyum değerlendirmesi ile bir panel izlenimi yer almaktadır.

Dergimizin 13. Sayısına katkıda bulunan alan uzmanı tüm araştırmacı hoca ve arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Ayrıca İslam Hukuku Araştırmaları Dergisinin kurucu editörü, değerli ilim adamı Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye, her sayıda olduğu gibi elimizde ki sayının hazırlanmasında göstermiş olduğu gayret ve bize verdiği destekten dolayı saygı ve şükranlarımı sunar, azim ve gayretlerinin devamını dilerim. Ayrıca derginin çıkarılmasındaki desteklerinden dolayı Mehir Vakfı başkanı, mütevelli heyeti, ilim heyeti ve danışma kuruluna teşekkür ederim.

Sayı Editörü

Dr. Murat ŞİMŞEK

MİSYÂR NİKÂHI

-Kur'ân ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım-

Prof. Dr. Saffet KÖSE*

Misyâr Marriage-an Approach to Model of Family in the view of al-Qur'ân and al-Sunnah-

(زواج المسيار)

Misyâr is a marriage contract carried out via the normal contractual procedure, with the specificity that the wife gives up several of her rights by her own free will. A woman, who entered into this kind of misyâr marriage, gives up her right of living with the husband, rights to housing and maintenance money and she is to be visited by her husband at a time agreed upon. The Misyâr Marriage has been practiced first in *al-Qasim* province of Saudi Arabia and developed from there. The Muslim Researchers have discussed the legitimacy of this kind of marriage contract whether it is valid or not though some consider it legitimate. Some researchers consider that Misyâr Marriage should be discussed relating to the consequences. In this article the issue has been discussed from the point of modal Islamic family approved by the Qur'ân and Sunnah.

Giriş

Misyâr nikâhı yeni ortaya çıkmıştır. Araştırmacılar arasında bu konuda üç farklı görüş oluşmuştur. Ancak bu nikâhın sağlıklı bir şekilde tartışılabilmesi için üç noktanın belirlenmesine ihtiyaç vardır. Birincisi bu nikâhın tanımı doğru biçimde yapılmalıdır. Çünkü konuyu tartışan araştırmacılar arasında bu nikâha farklı anlamlar yüklendiği görülmektedir. İkinci olarak Kur'ân ve Sünnetin nikâh için çizdiği çerçevenin belirlenmesi gerekir. Böylece misyâr nikâhının bu çerçevenin neresine oturduğunu görmek mümkün

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

olacaktır. Son olarak böyle bir nikâhı ortaya çıkaran temel sebeplerin tespit edilmesi gerekir ki misyârın bu sorunlara çözüm olup olamayacağı doğru bir zeminde tartışılabilirsin.

Biz de konuyu bu üç açıdan ele alacağız. Öncelikle de ana hatlarıyla nassların çerçevesini çizdiği aile modeliyle konuya başlayacağız. Peşinden de misyâr nikâhını ele alacağız.

I-ANA HATLARIYLA KUR'ÂN VE SÜNNETİN ÇİZDİĞİ AİLE MODELİ

En genel anlamıyla nikâh, gerekli şartları taşıyan erkek ve kadın birlikteliğini meşru kılan akittir. Nikâh akdi ile oluşan aile, küçük bir toplum hüviyeti taşımaktadır. Aile, hakları ve yükümlülükleri ilgilendiren tarafla fikhî yönü, neslin devamını sağlayan meşru/helal yol olması açısından dini boyutu, huzur veren özelliğiyle sıcak bir yuva ortamı olması açısından manevi ciheti olan çok yönlü bir kurumdur.

İslam'ın kendisine ait olmadığı halde kucağında bulduğu ve önce ıslah edip sonra da bireysel ve toplumsal sürecin elverdiği sürede kaldırmayı hedeflediği cariyelik kurumu istisna edilirse nikâh akdi insan neslinin varlık sebebi olan cinsel birleşmenin tek meşru yoludur.¹

Kâinattaki canlıların varlık ve neslinin devamı erkek ve dişinin birleşmesine bağlanmıştır. Sadece insanlarla ilgili değil, hayvan² ve bitkiler³ ile ilgili genel kural budur. Mesela rüzgârların fonksiyonlarından birisi erkek ve dişiye buluşturarak bitkileri aşlamak ve sebze-meyve oluşumunu sağlamaktır.⁴ Bu sebeple canlı varlıklar çift yaratılmış,⁵ Hz. Nûh'a (a.s.) tufandan önce gemisine her cins hayvandan birer çift alması emredilmiştir.⁶ “Bütün çiftleri o yaratmıştır” ayeti⁷ varlıkların hayata çıkmaları ve nesillerinin devamlılığının bu yolla sağlandığına ve bunun da bir lütuf olduğuna işaret etmektedir. Bu sebeple erkek-dişi, kadın-erkek birisi diğerinin varlık sebebi olacak ölçüde birbirlerine mahkûmdurlar. Kadın-erkek arasındaki mutlak üstünlüğü ya da üstülük tartışmalarını anlamsız kılan da budur.

Neslin devamı için kadın ve erkek birbirine ilgi duyacak şekilde yaratılmıştır. Esasen bu fitrat kanunudur. Çünkü zıt kutuplar birbirini çeker. Varlık da bundan doğar. Karı-koca için kullanılan zevc kelimesinde de bu incelik gözükmektedir. Zira zevc aynı cinsten⁸ fakat zıt özellikteki, karşıt

¹ Bk. Hûd (11), 78-79.

² Şûrâ (42), 11.

³ Hicr (15), 22.

⁴ Hicr (15), 22.

⁵ Ra'd (13), 3; Tâhâ (20), 53; Zâriyât (51), 49.

⁶ Hûd (11), 40; Mü'minûn (23), 27.

⁷ Zuhurf (43), 12.

⁸ Mutarrizî, *el-Muğrib*, “z.v.c.” md.

kutuplu varlıklar (erkek-dişi)⁹ için kullanılır. Karı-koca arasındaki uyum, ahenk ve ünsiyeti sağlayan, varlığı doğuran, sürekliliği getiren de budur. Arzular tatmin edildiğinde son bulsa da bahse konu özellikleriyle eş olma her an birbirlerine olan arzuyu tazelediğinden eşler arasında sürekli bağlılık sağlanmaktadır.

Karşıt cinsleri birbirlerine cazibe merkezi haline getiren biraz da şehvet dürtüsüdür ve bu arzu insanın en zayıf yönünü teşkil eder.¹⁰ Yusuf (a.s.) ile Züleyha arasında geçen olay bu konuda en güzel örnektir. Kur'ân-ı Kerîm Allâh'tan bir *burhan* görmemiş olsaydı Hz. Yusuf'un (a.s.) Züleyha'nın cinsel ilişki kurma talebine olumlu cevap vermeye niyetlendiğini belirtir.¹¹ Fakat bu sarsıntının ardından Yusuf (a.s.) kadının kararlılığını gördüğünde bu konuda nefesine yenik düşmekten Allâh'a sığınmış ve Ondan yardım dileğinde bulunmuş, Allâh da onun bu duasını kabul ederek onu korumuştur.¹² Bu da gösteriyor ki bir Peygamber bile bu konuda sıkıntıya düşüyorsa diğer insanlar çok daha dikkatli olmak zorundadır.¹³ Bunun için Kur'ân-ı Kerîm *zina yapmayın yerine zinaya yaklaşmayın* ifadesiyle zinaya götürebilecek ortamlardan uzak durulmasını talep eder.¹⁴ Zira o girdabın içinden çıkmak kolay bir iş değildir. Bu sebeple nikâh, kadın ve erkek için aslî amaç olmasa da cinsel ihtiyacı meşru yoldan gidermenin aracıdır. Bu yönüyle de dini bir vecibe olan¹⁵ iffeti korumanın¹⁶ kalkanıdır. Esasen iffet şehvete hükmetme ve onu meşru yoldan tatmin etme sonucunda ortaya çıkan bir fazîlet, şehvetin insana hükmetmesi ise iffetsizliği doğuran bir rezîlettir. Buna göre zinaya düşme endişesi taşıyıp da mali gücü yerinde olan sorumluluk sahibi kişilere evlilik farz olmuştur.¹⁷ İşte bu noktadan yaklaşıldığında nikâhla oluşan ailede eşler, dış etkilere karşı birbirlerinin elbisesidir¹⁸ ki bununla her birisi diğerini koruyup kollar / sarıp sarmalar, aile mahremiyetlerini dışarıya sızdırmazlar. Bu elbisenin materyali de Allâh'ın emir ve yasaklarına saygı ve sevgiyle bağlılık anlamına gelen *takvâ'*-dir.¹⁹ Bu yapı giysiye, şehvî duyguların etkisine karşı kuvvetli bir koruma, nefsi zaafırlara karşı sert bir direnç gücü kazandırır. İşte bunun için Hz. Peygamber bağımsız yönelişin ve nefsi arzuların en yoğun ve güçlü olduğu

⁹ bk.Necm (53), 45; Kıyâme (75), 39.

¹⁰ Âl-i İmrân (3), 14; Yûsuf (12), 23-24, 33.

¹¹ Yûsuf (12), 23-24.

¹² Yûsuf (12), 33-34.

¹³ Bu olayın Hz. Yûsuf'un (a.s.) peygamberliğinden önce mi yoksa sonrasında mı meydana geldiği sorusu ortaya atılabilir. Ancak bu sual yersizdir. Çünkü peygamberler *risâlet* görevini almadan önceki hayatlarında da model özellik taşırlar. Aksi takdirde inandırıcılıklarını kaybederler. Nitekim Peygamberimizin hayatı bu yönüyle de ortadadır.

¹⁴ İsrâ (17), 32.

¹⁵ Nûr (24), 30-31.

¹⁶ Mü'minûn (23), 5; Me'âric (70), 29.

¹⁷ M. Ebû Zehre, *el-Ahvâlü 'ş-şahsiyye*, Kahire 1957, s. 22.

¹⁸ Bakara (2), 187.

¹⁹ A'râf (7), 26.

dönemden geçen gençlere seslenerek imkânı iyi olanların evlenmelerini istemiştir.²⁰

Kur'ân-ı Kerîme göre kadın ve erkek birbirlerine karşı üstünlükleri bulunan iki farklı cinstir. İki varlık arasındaki farklılık birinde olanın diğerrinde bulunmadığı özelliği gösterir. Bu husus kadın-erkek arasındaki mutlak üstünlük iddiasını ortadan kaldırmaktadır. Nikâh yoluyla birliktelik sağlayan taraflardan her birisi, üstün yönleriyle yekdiğerinin eksikliklerini tamamlamakta²¹ ve bu yolla ayrılmaz biçimde iç içe geçip bütünleşmektedir.²² Bu farklılığın getirdiği üstünlük doğal olarak karı-kocaya farklı roller yüklemektedir ki eşler birbirlerine ait bu doğal / fitrî rolleri çalma girişiminde bulunmamalıdır.²³ Kur'ân-ı Kerîm'in eş için zevc kelimesini kullanması da bu hususu en güzel şekilde açıklamaktadır. Çünkü zevc kelimesi sözlükte aynı zamanda ayakkabı, terlik ve mest gibi çift giysilerin her bir teki (sağı-solu) için kullanılır.²⁴ Karı-koca için kullanılan zevcân / zevceyn ifadesi de bir çift (iki eş) anlamına gelir. Bu ikilinin temel özelliği birbirlerinin farklı rolleriyle bütünleşerek birisi diğerrinin ayrılmaz parçası haline gelmesi, birisi olmadan diğerrinin anlamsızlaşması, birinin de diğerrinin yerini dolduramamasıdır. Farklılıklarıyla bütünleşen eşler güçlü bağlarla birbirlerine kenetlenerek yalnızlık hissetmelerine mani olacaklardır.

Burada ayakkabı metaforunun ifade ettiği en önemli hususlardan birisi de ayakkabının ayağa uygun olmasıdır ki bu da aile saadettinin temelini oluşturan uygun ve denk eş ifade eder.

Herhangi bir kurumun, ait olduğu toplumun zihniyet dünyasından, ona yön veren temel değerlerden soyutlanarak tanımlanması sağlıklı sonuç vermez. Kur'ân'ın aile kurumunun merkezine yerleştirdiği *rahmet* İslam toplumunda ilişkilerin zeminini oluşturan en temel kavramdır. Allâh Te'âlâ Kur'ân-ı Kerîm'in hemen başında kendisini Âlemlerin Rabbi olarak takdim ettikten sonra *rahmân* ve *rahîm* sıfatına yer verir.²⁵ Rahmeti kendisine ilke edindiğini,²⁶ rahmetinin her şeyi kuşattığını bildirir.²⁷ Peygamberini rahmet vasfıyla ön plana çıkarır²⁸ ve müfessirlerin ifadesiyle sadece son Peygamberine beraberce *raûf* ve *rahîm* sıfatlarını layık görür.²⁹ Mü'minlerin de araların-

²⁰ Buhârî, "Savm", 10, "Nikâh", 2, 3; Müslim, "Nikâh", 1, 3; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1; Nesâî, "Sıyâm", 43, "Nikâh", 3; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Tirmizî, "Nikâh", 1; Beyhakî, *Şu'abü'l-imân* (M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410, IV, 383; Muttakî el-Hindî, XVI, 271, nr. 44403, 44420.

²¹ Nisâ' (4), 34.

²² Nisâ' (4), 21.

²³ Nisâ' (4), 32.

²⁴ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "z.v.c" md.

²⁵ Fâtihâ (1), 3.

²⁶ En'âm (6), 12, 54.

²⁷ A'râf (7), 156; Mü'min (40), 7.

²⁸ Enbiyâ' (21), 107.

²⁹ Tevbe (9), 128.

da aynı duygu ile hareket etmeleri gerektiğini belirtir³⁰ ve birbirlerine merhameti tavsiye etmelerini ister.³¹ Hz. Peygamber'in bir Müslümanın hayırlı olan bütün işlerine besmelesiz başlamasını eksiklik olarak belirtmesi de³² rahmân ve rahîm olan Allâh'ın adıyla başlanan işte merhametin etkisinin gösterilmesini istemesindendir ki besmele çeken mü'min de bunu taahhüt etmektedir. Günde beş vakit kılınan namazların her bir rekâtında okunan Fâtihâ suresinde de Âlemlerin Rabbinin rahmân ve rahîm sıfatı tekrarlanır. Bütün hunlar bu kelime ile ifade edilen anlamın Müslümanın hayatında ne kadar merkezi bir konumda bulunduğunu göstermeye yeter bir husustur.

Rahmet kelimesi Allâh açısından lutuf ve inayet, kullar bakımından da nezaket ve sevgiyle istenenden fazlasıyla iyilik etmek demektir. Bu incelik insan-âlem ilişkilerinin (insanlar arası ve diğer varlıklarla münasebetlerin) en temel dinamiğidir. Allâh'ın yarattıklarına merhametle yaklaşmayan müeyyidesi de oldukça ağırdır ve bu da merhametle muameleye hak kazanamamaktır.³³ Aile için istenen de bu rahmet atmosferidir.

İslam toplumunun en temel kurumu olan Müslüman aile, eşler arasındaki ilişkilerin *meveddet* ve *rahmetle* örgüldendiği,³⁴ iyilik ve ihsanın, lutufkârlığın (fazilet) hâkim olduğu³⁵ sıcak bir yuvadır. Bu yuva içinde anne-baba ile ilişkiler de aynı merkezde yürümelidir.³⁶

Rahmet kelimesi iki unsuru ihtiva eder.³⁷ Birincisi incelik, nezâket, şefkât anlamına gelen *rikkat*; ikincisi de gönülden gelen bir sevgiyle, incitici bir tavır takınmaksızın istenilenden fazlasıyla iyilik etmek manasında-ki³⁸ *ihsândır*. İhsân kelimesinin kökü dikkate alındığında iyilikte estetik bir unsurun bulunduğu ve buna da özen gösterilmesi gerektiği açıkça görülür. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde iyilik için özellikle *hüsn* (güzel) kökünden türemiş olan *hasene* (ç.hasenât) kelimesinin kullanılması da³⁹ buna işaret içindir. Kaldı ki Kur'ân-ı Kerîm iyilik olsun diye yapılan eylemde miktarı ne olursa olsun incitici bir tutumun bulunması halinde onun iyilik olmaktan çıkacağını ve bunun Allâh katında bir değerinin bulunmayacağını açıkça belirtir.⁴⁰ Bu sebeple Hz. Peygamber, Allâh Te'âlâ'nın bütün varlıklarla

³⁰ Fetih (48), 29.

³¹ Beled (90), 17.

³² Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl* (nşr. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekkâ), Beyrut 1401/1981, I, 555, nr. 2491; Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, nr. 15584; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Kahire 1352, II, 119, nr. 1964; ayrıca bk. Dârekutnî, *es-Sünen* (Seyyid Abdullah Haşim), Beyrut 1386/1966, I, 229.

³³ Buhârî, "Tevhîd", 2, "Edeb", 18; Müslim, "Fezâil", 65-66.

³⁴ A'râf (7), 189; Rûm (30), 21.

³⁵ Bakara (2), 237.

³⁶ İsrâ' (17), 23-25.

³⁷ Râğîb, *el-Müfredât*, "r.h.m." md.

³⁸ Bk. Râğîb, *el-Müfredât*, "h.s.n." md.

³⁹ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehres*, "h.s.n." md.; Wensinck, *Concordance*, "h.s.n." md.

⁴⁰ Bakara (2), 262-264.

ilişkilerde ihsân hassasiyetinin gözetilmesini istediğini bildirir.⁴¹ İşte bu yönüyle rahmet dikey ilişkilerin ana karakterini oluşturduğu *acıma* hissin-den ayrılır. Kur'ân'ın ailenin temel direği olan anne-babaya karşı çocukların ilişkilerinde de rahmet ve ihsânı merkeze alması bu açıdan önemlidir.⁴² Hatta Kur'ân bu anlayışa o kadar önem verir ki boşanma durumunda bile ihsânın gözetilmesini ister.⁴³ Çünkü davranışlarda kabalık, ilişkilerde sertlik, sözlerde kırılcılık, hatada hoş görüsüzlük kısacası taş kalplilik (*fazz ve galîzu'l-kalb*) ve merhametsizlik sağlıklı bir iletişimi engellediği için kurumsal yapıyı yıkan ve dağıtan bir niteliğe sahiptir.⁴⁴ Duygusal birlikteliğin yoğun olduğu aile kurumunda bu tür olumsuz ve yıkıcı tavırların tahribatı daha fazla ve daha etkilidir. Özellikle tatlı söz, istismar edilmediği sürece hataların bağışlanması ve hoş görülme yaklaşım aile bireylerinin birbirlerine kenetlenmesini sağlayan en temel davranış kalıbıdır. Allâh Te'âlâ'nın Hz. Mûsâ ve Hârûn'u Fir'avn'a gönderirken yumuşak söz söylemelerini talep etmesi,⁴⁵ Yine Yüce Yaratıcı'nın Hz. Peygamber'e suikast düzenleyenleri affetmesini ve görmezlikten gelmesini istemesi,⁴⁶ Hz. Âişe'ye yüz kızartıcı bir suçla iftira edildiğinde bu kampanyanın içinde yer alan akrabası Mistâh'ın tepeden tırnağa bütün ihtiyaçlarını karşılayan Hz. Ebû Bekir'in ona yardımları keseceğine yemin etmesinden sonra Allâh Te'âlâ'nın onu affetmesini, hatasını görmezlikten gelmesini ve yardıma devam etmesini istemesi⁴⁷ son derece dikkate değer örneklerdir ki bunlara en fazla aile içindeki bireylerin sahip olması gerekir. İlke olarak uğranılan haksızlığın ve kötülüğün bile iyilik ve güzellikle halledilmesi yoluna gidilmesi aradaki buzları eriten ve sıcacık bir dostluk ortamı oluşturan bir niteliğe sahiptir.⁴⁸ Bu davranış biçimi en kolay aile içinde sağlanabilir ve en müessir neticeyi de bu kurumda verir.

Rahmet, Allâh için kullanıldığında inayet ve lutfu anlaşılır. Allâh'ın rahmeti sevince vesile olduğu gibi⁴⁹ insanların gösterdiği iyilikte de aynı neticenin bulunması gerekir ki bu da sadece gönülden gelen bir sevgi ile yerinde ve zamanında yapıldığında ortaya çıkar. Üstelik bu iyilik, onu yapanı artırır, yüceltir,⁵⁰ sahibine de ayrı bir sevinç, huzur ve zevk verir ki bu imanının kemalinin göstergesidir.⁵¹

⁴¹ Müslim, "Sayd", 57; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 11; Tirmizî, "Diyât", 14; Nesâî, "Dahâyâ", 22, 26; İbn Mâce, "Zebâih", 2.

⁴² İsrâ' (17), 23-25.

⁴³ Bakara (2), 229.

⁴⁴ Âl-i İmrân (3), 159.

⁴⁵ Tâhâ (20), 44.

⁴⁶ Mâide (5), 13.

⁴⁷ Nûr (24), 22.

⁴⁸ Fussilet (41), 34.

⁴⁹ Yûnus (10), 58; Rûm (30), 36.

⁵⁰ Tevbe (9), 103.

⁵¹ Tirmizî, "Fiten", 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 18, 26; III, 46; IV, 12, 398; V, 251, 252, 256.

Kur'ân'ın zikri geçen ayette aile ilişkilerinin merkezine yerleştirdiği diğer kelime olan *meveddet* ise muhabbet, ünsiyet, sevgi ve saygı anlamına gelir. Bu da eşlerin birbirine güvenini, sadakatini, bağlılığını oluşturur. Sadâkât, sevgi ve samimiyette gönüllerin, vicdanların birleşmesine denir.⁵²

Aile yuvasında *rahmet* ve *meveddet*'in belirleyici olduğu iyilik merkezli ilişkiler, istenilen şeyin gönül coşkusuyla fazlasıyla yapıldığı (ihsân), her davranışın olumluya yorumlandığı, af ve hoş görünün bir lutuf değil vazife telakki edildiği huzur ortamını doğurur. İlişkilerin temeline oturan bu zihniyet adaleti aşan bir özellik arzeder. Bu da ilişkiler ağına (eşlerin birbirine ikramı hatta cinsel ilişki) ibadet karakteri kazandırır.⁵³

Yuvaya hâkim olan *meveddet* ve *rahmet*, buyurgan tavrı, güce dayalı iktidarı, duyguların bencilliğini ortadan kaldıran bir işlev görür, ilişkilerin yatay biçimde seyretmesini sağlar, fedakârlığı pekiştirir. Fazlalığın verilmesi bir gönül işi olduğu için sevgi temeline dayanır ve bu tür bir davranış, verene de alana da huzur veren bir atmosfer oluşturur. Bu sevgi sayesinde adalet aşılar, hiyerarşi ortadan kalkar, gönüller bu bağla kopmaz biçimde birbirine bağlanır.

Rahmet, meveddet ve ihsân kavramları kendisi dışındakileri kendisini tanımladığı biçimiyle kabulünü ve onu kendi tercihleriyle birlikte sevmeyi sağlar. Onun doğal halini kendi tercihlerine göre zorlamak suretiyle biçimlendirmeyi engeller. Huzuru sağlayan da bu zihniyettir. Hanefî fakihlerinin ehl-i kitaptan bir kadınla evli kocanın eşine hayız ve nifas sonrası ya da cinsel ilişki sebebiyle dininde olan bir vecibe değilse kendi inancını merkeze alarak onu yıkanmaya zorlayamayacağı şeklindeki görüşü oldukça manidardır.

Bütün bunların tabii bir sonucu olarak aile kurumunda *reis* yetki kullanan, egemen olan değil sorumluluk üstlenmiş ve temsil konumunda bulunan şahıs demektir. Aile toplumun en küçük birimi ve çekirdek kurumu olduğu için diğer bütün müesseselerde olduğu şekliyle bireylerini ilgilendiren hususlarda istişarenin esas olması sebebiyle⁵⁴ bu ilkenin işletilmesi, kurumu temsil edenin despotik tavır takınmasını engellediği gibi karı-koca arasında oluşabilecek bir egemenlik çatışmasının önünü alan bir işleve sahiptir.

Rahmet ve meveddete dayalı ilişkiler sadece eşler arasında değil ailenin bir parçası olan anne-babaya karşı da olması gereken önemli bir değer

⁵² *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "Sadâkat" md.

⁵³ Müslim, "Zekât", 3, "Vesâyâ", 9; Ebû Dâvûd, "Tatavvu'", 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, IV, 131, 132, 179; V, 154, 167, 178.

⁵⁴ Âl-i İmrân (3), 159; Şûrâ (42), 38.

olarak Kur'ân-ı Kerîm'de merkezî bir konuma yerleştirilir.⁵⁵ Hatta Allâh Te'âlâ anne-babayı kendisiyle birlikte zikrederek onlara ayrı bir değer atfeder ve birçok ayette kendisine kulluktan sonra ana-babaya iyiliği emreder.⁵⁶ Bu konuyu ayrı bir makalede ele aldığımız için bu kadariyla yetiniyoruz.⁵⁷

Kur'âna göre Müslümana yakışan tavır Allâh'tan göz aydınlığı sağlayan/gönüllere sürur ve coşku veren eş ve çocuklar isteyen bir beklenti içinde olmaktır.⁵⁸ Aile yuvasının en önemli bireyi de evliliğin en temel beklentilerinden birisi olan çocuktur.⁵⁹ Kur'ân-ı Kerîm özellikle kadının bu yönünü ön plana çıkararak kadınları çocuk yetiştiren tarlalar olarak tavsif eder.⁶⁰ Çocuğun aynı zamanda aileyi birbirine bağlayan işlevi vardır. Bu bağ o kadar güçlüdür ki anne-babanın sürekli olarak kendisine,⁶¹ onun da anne-babasına⁶² ettiği dua ile hatta bunu her namazda tekrarlamasıyla sürekli bir iletişim halindedirler.

Kur'ân-ı Kerîm, çocukların birer imtihan vesilesi olduğunu belirtir;⁶³ aile reisinden çocuklarını ve ailesini ateşten koruyacak tedbirleri almasını ister.⁶⁴ Hz. Peygamber de anne-babanın çocuğuna güzel ahlâktan daha değerli bir hazine bağışlayamayacağını belirterek⁶⁵ çocuk eğitime ve aile reisinin sorumluluğuna dikkat çeker. Bu konuda en temel yardımcı özellik ise çocuğun öğrenim sürecinde bir örneğe ihtiyaç duyması ve kendisine en yakın örneğin de anne-babasının olması sebebiyle onları taklit etmesi, onları model almasıdır. Bu çok değerli bir kaynaktır, dolayısıyla da iyi bir fırsattır. Kur'ân-ı Kerîm bu noktadan hareketle, güzel ahlâkın, dini değerlerin çocuklara kazandırılabilmesinin en temel şartı olarak aile büyüklerinin tutarlı davranışlarıyla iyi bir model olmasına, söz-eylem birlikteliğinin önemine vurgu yapar. Mesela aile reisi sorumlu olduğu aile bireylerinden namaz kılmalarını isterken kendisi tavizsiz biçimde namaza devam etmeli ve rızık endişesi dâhil bu yolda hiçbir sıkıntıya boyun eğmemelidir.⁶⁶ Çünkü kişinin yapmadığı bir eylemi başkasından talep etmesi tutarsızlıktır, inandırıcılığı olmadığı için de etkili değildir.⁶⁷ Diğer önemli bir konu da model'in işlevsel-

⁵⁵ İsrâ' (17), 22-25.

⁵⁶ Nisâ' (4), 36; En'âm (6), 151; İsrâ' (17), 22-25; Lokmân (31), 13-15.

⁵⁷ Saffet Köse, "İslâm Açısından Ebeveynin Çocukları Üzerindeki Hakları veya Çocukların Ebeveynine Karşı Vazifeleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 12. Konya 2008, s. 345-368.

⁵⁸ Furkân (25), 74.

⁵⁹ A'râf (7)189; Ra'd (13), 38; Nahl (16), 72.

⁶⁰ Bakara (2), 223.

⁶¹ Bakara (2), 128-129; Âl-i İmrân (3), 38; A'râf (7), 189; İbrahim (14), 40; Furkân (25), 74; Ahkâf (46), 15.

⁶² İsrâ' (17), 24.

⁶³ Enfâl (8), 25, 28; Teğâbün (64), 15.

⁶⁴ Tahrîm (66), 6.

⁶⁵ Tirmizî, "Birr", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 412; IV, 77, 78; Hâkim, *el-Müstedrek* (nşr. M. Abdülkadir Atâ), Beyrut 1411/1990, IV, 292; Kudâ'î, *Müsnedü's-Şihâb* (nşr. Hamdi es-Selefi), Beyrut 1407/1986, II, 251.

⁶⁶ Tâhâ (20)132.

⁶⁷ Sâff (61), 2-3.

liğinin alıcısı ile kendisi arasında sevgi bağının kurulmasına bağlı olmasıdır. Zira sevileni taklit fitrî bir duygudur. Özellikle taklit dışında öğrenme imkânının bulunmadığı dönemlerde çocuklar açısından bu husus son derece mühimdir. Kaldı ki anne ve babanın sevgisi çocukların psikolojik ve sosyal gelişimleri açısından en büyük ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın tatmin edici şekilde giderilmediği çocuklarda fiziki, zihni, sosyal, ahlâkî ve dini gelişim gecikmeye uğrar.⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'in aile içi ilişkileri *rahmet* ve *meveddet* esasî üzerine oturtmuş olması son derece önemlidir. İlke olarak çocuğun hidânesinin anneye ait oluşu da onun şefkat ve merhamette babadan daha önde oluşu sebebiyledir (bk. aş.).

Kur'ân ve sünnet açısından anne-çocuk ilişkilerine ayrı bir parantez açmamız gerekir. *İslam âlimleri, peş peşe, iyilik etmeme en layık kimdir? şeklinde sorulan soruya verdiği cevapta Hz. Peygamber'in üç kere anneyi dördüncüde babayı zikretmesinin*⁶⁹ *sebebi konusunda Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerle ilinti kurarlar. "Annesi onu meşakkatle taşımış ve zahmetle doğurmuştur. O'nun ana-karnında bulunmasıyla sütten kesilmesi otuz aydır"*⁷⁰ *ayetiyle annenin hakkına özel olarak dikkat çekilmiştir. Hamilelik çilesi, doğurma zahmeti, emzirme külfeti sebebiyle Hz. Peygamber üç defa anneyi zikretmiştir. Bunun yanında baba ile mukayese edildiğinde annenin hem şefkat ve sevgisinin hem de çocuğuna olan bağlılığının daha çok olduğu belirtilmiştir.*⁷¹ *Gerçekten anne şefkati çocuğa özel bir kaynaktır. En vahşi hayvanlarda bile bu duygunun mevcudiyeti, anne ile çocuk / yavru arasındaki ilişkinin ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Modern psikiyatri de tespit etmiştir ki çocuk açısından anne kucağının yerini doldurabilen herhangi bir alternatif yoktur. Bu sebeple en temel depresyon ve travma sebeplerinden birisi olarak çocuğun anne kucağından mahrumiyeti tespit edilmiştir. Dolayısıyla boşanma veya diğer bir yolla aile birliğinin sona ermesi halinde yedi yaşına gelinceye kadar çocuğun annede kalacağı hususunda İslam hukukçuları görüş birliğine varmışlardır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde böyle bir anlaşmazlık ortaya çıkmış, bir kadın Resûl-i Ekrem'e gelip, "Ey Allah'ın elçisi! Şu oğluma karnım yuva, göğsüm pınar, kucağım kundak olmuştur. Şimdi ise babası beni boşamıştır ve çocuğu benden çekip almak istemektedir" diyerek müracaatta bulununca Rasûlullah, "Sen evlenmedikçe çocuk üzerinde daha çok hak sahibisin"*

⁶⁸ Bu konuda iyi bir araştırma için bk. Bozkurt Koç, "Çocuğun Dini Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba", *Dini Araştırmalar*, XI/31, Ankara 2008, s. 49-60.

⁶⁹ Buhârî, "Edeb", 2; Müslim, "Birr", 1, 2; Ebû Dâvûd, "Edeb", 120; Tirmizî, "Birr", 1; İbn Mâce, "Edeb", 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 3, 5.

⁷⁰ Ahkâf (46), 15.

⁷¹ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz* (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 348-349; Zehebi, *a.g.e.*, s. 45; İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, II, 130-131; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1983, X, 481.

cevabını vermiştir.⁷² Buna benzer bir olay da Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığı döneminde meydana gelmiş, Hz. Ömer ile, boşadığı karısı Ümmü Asım arasında çocukları Âsım'ın kimde kalacağı hususunda anlaşmazlık çıkmış, nihayet halife Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in uygulaması istikametinde çocuğun annesiyle birlikte kalmasına karar vermiştir. Hatta bu vesileyle halifenin Ömer'e: "Annenin kokusu, nefesi, okşaması ve şefkati çocuk için büyüyüp kendi tercihini kullanıncaya kadar senin yanındaki petekli baldan daha hayırlıdır" dediği rivayet edilir.⁷³

Kur'ân-ı Kerîm evlenme akdini *mîsâk-ı galîz* olarak tanımlar.⁷⁴ Mîsâk, sıkı sıkıya bağlanmış bağ/taahhüt demektir ve koca tarafından eşine verilir.⁷⁵ Mîsâk'ta güven unsurunun merkezî bir rol oynadığını da belirtmek gerekir.⁷⁶ Bu da ancak samimi bir işbirliğinde ortaya çıkar. Buna göre mîsâk-ı galîz samimi duyguların perçinlediği sağlam teminat demektir.

Kur'ân ve sünnetin çizdiği model çerçevesinde oluşan aile, eşlerin sevinç ve neşe içinde meleklerin karşıladığı bir törenle / seremoniyle cennete girdikleri⁷⁷ uzun bir sürecin ifadesidir.

Nikâh bir akittir. Akit taraflara karşılıklı haklar sağlayan ve vazifeler yükleyen bir bağdır. Her zaman az önce çerçevesi çizilen özellikte bir aile ortamı sağlanamayabilir ve evlilik birliği son bulabilir. İhtilâf durumunda hakları koruma ve görevlerin ifasını temin için akit esnasında bir ispat güvencesi şarttır. Çünkü uyuşmazlık hallerinde yargı yoluna başvurulduğunda adalet mekanizmasının/mahkemelerin ispat edilememiş hakları sahiplerine ulaştırması imkân dâhilinde değildir. Bu açıdan İslam'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve Sünnet'in bu hususta da titizlik gösterdiğini belirtmek gerekir.

Sonuç olarak Kur'ân ve sünnet nikâhın mutluluk ve kalıcılık esası üzerine kurulmasını, evliliğin mutluluk sağlayan yuva özelliğini kaybetmesi sebebiyle ayrılığın ortaya çıktığı hallerde bile ahlâkî değerlerin unutulmamasını ve akitten doğan vecibelerin gönülden yerine getirilmesini talep ettiğini söylemeliyiz.

II- MİSYÂR NİKÂHI

A- Tanımı

Misyâr, evlenme akdinin bütün rükün ve şartlarına uygun olarak hu-

⁷² Ebû Dâvûd, "Talâk", 35; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 182; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, Kahire 1391/1971, VI, 369-370; Ali Bardakoğlu, "Hidâne", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 467-468.

⁷³ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, Riyad 1393/1973, III, 266.

⁷⁴ Nisâ' (4), 21.

⁷⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye* (nşr. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd), Beyrut 1426/2005, s. 69, nr. 82.

⁷⁶ bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "v.s.k." md.

⁷⁷ Ra'd (13), 23-24; Yâsîn (36), 56; Mü'min (40), 8; Zuhur (43), 70.

kuki sonuçlarını doğuracak biçimde yapılmış olmakla birlikte kadının bazı haklarından ferağat ettiği bir nikâh şeklidir. Böyle bir nikâhla evlenen kadın, nafaka, süknâ ve kocasının kendisinin yanında ikamet etmesi gibi haklarından kendi hür iradesiyle ferağat etmekte, kocası belli zamanlarda kendisine uğramaktadır. Bu tür nikâh talebinin kadından gelebileceği düşünülebilirse de daha çok kocadan geldiği, ayrıca bu tür evlilikte birden fazla kadınla evli olan erkeklerin daha aktif olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kocanın eşiyle anlaşarak onun evine geleceği zamanı belirlemesi, kadının belli haklarından ferağat etmesi misyar nikâhının en temel özelliğini oluşturur.⁷⁸

B-İsimlendirme ve Ortaya Çıktığı Ülke

Bu nikâh için *misyâr* kelimesinin tercih edilmesi konusunda bazı farklı görüşler vardır. Bir grup araştırmacıya göre bu nikâh için, koca eşinin yanında bir süre kalıp döndüğü için yürümek anlamına gelen *seyr* kökünden mif'âl vezninde mübâlağa sığası olan misyâr kelimesi seçilmiştir. Diğer bir grup araştırmacıya göre ise misyâr Suûdî Arabistan'ın Necid bölgesinde kullanılan ve halk dilinde günlük ziyaret anlamına gelen bir kelimedir. Kocanın komşu ziyaretine benzer bir biçimde gelip-geçici olarak eşine uğramasından dolayı bu evlilik misyâr diye isimlendirilmiştir. Bir grup araştırmacı da misyâr'ın bazı Körfez ülkelerinde uğrayıp geçmek anlamına gelen halk dilinde (âmmice) bir kelime olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁹

Tarihte uzak bölgelere ticaret için gidip de orada uzun süre kalacak tacirlerin o beldeye tekrar tekrar geldiklerinde orada bulundukları süre zarfında beraber yaşayacakları bir eş edinmek amacıyla bu belde halkından bir kadınla nikâh kıydıklarından bahsedilmekle birlikte⁸⁰ bu günkü anlamda misyâr nikâhı ilk defa Suûdî Arabistan'ın el-Kasım bölgesinde ortaya çıkmış ve buradan yayılmaya başlamıştır. Riyad Yüksek Mahkeme hâkimlerinden İbrahim el-Hudayrî bu nikâhın Suûdî Arabistan'ın Necid bölgesinde eski bir geçmişe sahip bulunduğunu ve kocanın daha çok kuşluk vakti eşine uğraması sebebiyle de kuşluk nikâhı (en-Nikâhu'd-duhaviyye) olarak isimlendirildiğini belirtir.⁸¹ Abdülmelik b. Yûsuf el-Mutlak'ın emekli Riyad Emr bi'l-Ma'rûf Nehy 'ani'l-Münker Teşkilatı Başkanı Abdurrahmân en-Nâsır ile yaptığı röportajda (12 Ocak 2002) geçtiği üzere misyârın yarım asırlık bir geçmişi vardır ve birden fazla evlenmek isteyenlerin gizli olarak evlendikleri bir nikâhtır. Bu sebeple de o dönemlerde bu evliliğe gizli nikâh da denilmiştir

⁷⁸ Üsâme Ömer Süleyman el-Aşkar, *Müsteceddât fıkhiyye fî kadâyâ 'z-zevâc ve 'l-talâk*, Amman 14525/2005, s. 161-164, 167.

⁷⁹ Abdülmelik Yusuf Muhammed el-Mutlak, *Zevâcû 'l-misyâr: Dirâse fıkhiyye ve ictimâ'iyye nakdiyye* (yüksek lisans tezi, Câmi'atü'l-Yermük, Külliyyetü's-Şerî'a ve 'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1422/2001), s. 42-44; a.mlf., *ez-Zevâcû 'l-'urfî dâhile 'l-Memleketi 'l-Arabîyyeti's-Su'ûdiyye ve hâricehâ*, Riyad 1427/2006, s. 316-320; Üsâme el-Aşkar, *Müsteceddât fıkhiyye*, s. 167.

⁸⁰ Abdülmelik el-Mutlak, *ez-Zevâcû 'l-'urfî*, s. 321-322.

⁸¹ Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcû 'l-misyâr*, s. 45.

(ez-Zevâcü's-sirrî / ez-Zevâcü'l-hafî). Kocanın genellikle Perşembe günleri bu nikâhla evlendiği eşine uğraması sebebiyle Perşembe nikâhı olarak da isimlendirildiği belirtilmektedir (Zevâcü'l-hamîs). Mezkûr şahsın anlattığı şu olay ilginçtir: Bir hâkim kendi mahallesinden bir kadınla mahkemeden çıktığında ya da diğer işlerini bitirdiğinde kendisine uğraması şartını kabul eden bir kadınla evlenir. Kısa bir süre sonra da haber ilk eşine ulaşır. Fakat ilk hanımı, eşinin akşamdan sabaha kadar kendisiyle beraber olması ve geceleri evli olduğu iddia edilen kadına gitmemesi sebebiyle bunu garip karşılar ve anlayamaz. Adam eşinin iyice şüphelendiğini görünce ikinci eşiyse, kendisinin ilk hanımının yanında olduğu sırada evine gelmesi ve şu soruyu sorması konusunda anlaşılır: Bir kocanın eşini terk etmesinin hükmü nedir? Kadın bunun sebebinin bir başkasıyla evli olduğunu zannetmektedir. Bu konuda ne dersiniz? Kadın onunla karşı karşıya gelmeden diğer bir odadan anlaş-tıkları şekilde bu soruyu sorar. Hakim şu cevabı verir. Hayatını altüst eden şeytana izin verme! Şu benim eşime bak! Benim bir başkasıyla evli olduğumdan şüpheleniyor. Ben şimdi kendisine söylüyorum: “Eğer ben şu evin içinde olandan başka bir kadınla evli isem o boştur ve ben ondan uzağım.”⁸²

C-Ortaya Çıkmasına ve Yayılmasına Zemin Hazırlayan Sebepler

Bu nikâhın ortaya çıkmasına ve yayılmasına zemin hazırlayan sebepler arasında evlenme çağı geçmiş bakire kızlar ve ölüm ya da boşanma sebebiyle dul kalmış kadınların sayısında önemli ölçüde artışın meydana gelmesinin rol oynadığı belirtilmektedir. Öte yandan bazı evli erkeklerin cinsel problemler, kısırlık, hastalık gibi eşiyse yaşadığı sorunlarından dolayı kendisinden ayrılmaksızın başka bir eş edinme arzusu da bu nikâhın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁸³

Misyâr nikâhının bir başka türü de ticaret erbabının sürekli gittiği uzak beldelerde uzun süre kalmaları sebebiyle orada bir kadınla evlenmesiyle ilgilidir. Evlilikten sonra koca memleketine dönerken eşini onun ailesinin yanına bırakmaktadır. Kadın ailesinin bir ferdi gibi yaşamakta masrafları da ailesince karşılanmaktadır. Ancak kocanın tekrar oraya geleceği kesin olsa da ne zaman tekrar döneceği belli değildir. Koca tekrar oraya uğradığında eşiyse birlikte olmaktadır.⁸⁴

Misyâr nikâhının ortaya çıkmasına ve yaygınlaşmasına zemin hazırlayan sebepler şu şekilde tespit edilmiştir:

1-Evlenebileceği yaşı geçmiş olan kızların ya da kocası ölen veya boşanmış olan dul kadınların sayısındaki önemli artış.

⁸² Abdülmelik el-Mutlak, *ez-Zevâcü'l-'urfî*, s. 321.

⁸³ Üsâme el-Aşkar, *Müsteceddât fıkhiyye*, s. 167-170.

⁸⁴ Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcü'l-misyâr*, s. 45.

2-Kadın sayısının artmasına rağmen karının ilke olarak çok evliliğe karşı olmasa da kıskançlık vb. sebeplerle kocasının evlenmesine engel olması sonucu kocasının ondan habersiz böyle bir evlilik yapması.

3-Bazı kadınların anne-babasına bakması sebebiyle onlarla birlikte kalma zorunluluğu.

4-Kocanın, eşinin yaşlılığı ya da çocuklarıyla ilgilenme vb. sebeplerle ondan istediği şekilde yararlanamaması ve boşamaya gitmeden bir başka eş ile arzularını yerine getirmek istemesi.

5-Maddi imkânsızlıkları ailenin yükünü taşıyabilecek oranda iyi olmayan erkeklerin kocası ölmüş ya da boşanmış veyahut evlenme yaşı geçmiş bakire kızların bazı haklarından ferağat ederek bu tür bir evliliğe razı olması.

6-Resmî veya ticârî işleri sebebiyle bulunduğu yerden bir başka beldeye sık gelip gidenlerin orada bu tür bir evliliğe ihtiyaç duymaları.

7-Evlilik yükü ve mehir miktarında artış sebebiyle erkeklerin emsalleriyle evliliklerinin zorlaşması.

8-Toplumsal şehvete düşkünlük vb. yaftalarla çok evliliğe olumsuz ya da alaycı yaklaşımı sebebiyle ikinci bir evliliğe ihtiyaç duyanların yaşadığı toplumdan uzak bir yerde misyâr nikâhına gitmeleri.⁸⁵

D-Misyâr Nikâhının Hükmü Etrafında Ortaya Çıkan Tartışmalar

Misyâr nikâhının caiz olup olmadığı, problemin yaşandığı İslam ülkelerindeki araştırmacıları meşgul etmiş ve üç görüş ortaya çıkmıştır. Caiz görenlerin yanında karşı çıkanlar da vardır. Bununla birlikte isabetli hüküm için sonuçlarını görmek gerektiği görüşünü savunanlar da bulunmaktadır. Şimdi bunları hulasa edeceğiz.

1-Câiz Görenler

Eski Suûdî Arabistan müftüsü Abdülazîz b. Bâz, Ezher şeyhi Muhammed Seyyid et-Tantâvî, Mısır Müftüsü Nasr Ferîd, Suûdî Arabistan ifta, davet ve irşad kurumu üyesi Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn ve Sa'd el-Anezî bu nikâhın caiz olduğunu savunmaktadır. Bu görüşü müdafaa edenlerin temel dayanakları akdin istenen bütün şartları taşımış olması ve kadının ferağatı caiz olan bazı haklarından vazgeçmesidir. Hz. Sevede'nin Hz. Peygamberle beraberlik nöbetini (kasm) Hz. Âişe'ye devretmesini⁸⁶ de görüşle-

⁸⁵ Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcû'l-misyâr*, s. 47-50; a.mlf., *ez-Zevâcû'l-'urfî*, s. 320-323; Üsâme el-Aşkar, s. 167-170.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; İbn Mâce, "Nikâh", 48; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VI, 117.

rini destekleyen bir delil olarak ileri sürerler. Hatta Riyad Yüksek Mahkeme hâkimi İbrahim b. Sâlih el-Hudayrî misyâr nikâhının şer'î olması bir yana günümüz şartlarında buna zaruret bulunduğunu savunur. Cevaza kail olanlardan Nu'mân Abdürrezzâk es-Sâmerrâî misyârın geçmişte ticaret erbabının yaptığı bir nikâh türü olduğunu belirtir.⁸⁷

Yûsuf el-Karadâvî, Suûdî Arabistan Büyük Âlimler Kurulu (hey'etü kibârî'l-'ulemâ') üyesi ve Mekke Temyîz Mahkemesi hâkimi Abdullâh b. Menî', Vehbe ez-Zühaylî, Mescid-i Harâm'ın imam-hatîbi Suûd eş-Şüreym de bu nikâhı kerahetle beraber caiz görürler. Bu görüşte nikâhın şartlara uygun olması ve evliliğin harama vasıta kılınma amacı taşımaması cevazda, evlenmenin amaçları ve felsefesi açısından nassların ruhuyla bire bir örtüşmemesi de kerahette etkili olmuştur. Bunun yanında kerahetin ihtiyaç, zaruret ve niyete bağlı olarak gerçekleşeceğini savunan araştırmacılar da vardır ki Mahmûd Ebû Leyl bunlardandır.⁸⁸

Bu nikâhı caiz görenlerden bir kısmı akdin sahih olduğunu ve niyet ve şartlara göre mekruh olabileceğini söylerken öngörülen şartların geçersiz olduğunu ve kadının bir takım haklardan ferağatının da geçersiz olacağını belirtmektedirler. Ahmed el-Huccî bunlardandır.

2-Câiz Görmeyenler/Haram Olduğunu Savunanlar

Bu nikâhı caiz görmeyen araştırmacılar arasında ise Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Kuveyt Şeriat Fakültesi dekanı Uceyl Câsim en-Neşemî, Ezher Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü üyesi Muhammed er-Râvî, Kuveyt İslam Hukuku ve İslam Araştırmaları Fakültesi dekanı Muhammed Abdülgaffâr eş-Şerîf, Muhammed ez-Zühaylî, Umân Sultanlığı Şeriat ve Hukuk Fakültesi dekanı İbrahim ed-Debû'nun yanı sıra İslam hukukçularından Cebr el-Fudaylât, Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, Abdullah el-Cubûrî, Ömer Süleyman el-Aşkar, Mahmûd es-Sertâvî gibi akademisyenler vardır.

Misyâr'ın caiz olmadığını savunanların da üç grupta toplandığını belirtmek gerekir. Bu grupta yer alan çoğunluk misyâr nikâhını akdin ruhuna aykırılık sebebiyle caiz görmemektedirler. Batıl şartın akdi batıl kılacağı görüşünü esas alarak misyâr nikâhını reddedenler de vardır. Bunun yanında batıl şartın akde etki etmeyeceğini ve şartın batıl akdin sahih olduğunu savunanlar da vardır. Son görüşü savunan Ahmed el-Huccî el-Kürdî'nin ana hatlarıyla görüşü şudur: Nafaka ve kasm'dan ferağat şartı hükümsüzdür. Nikâh akdi gayr-ı meşru şartlarla fasit olmaz. Akit sahih ve şart yok hükümdedir (lağv). Kadın bu şartla akit yapılsa bile kocasından adalete riayet etmesini talep edebilir ve nafaka isteyebilir. Kocasını bu talebe olumlu cevap

⁸⁷ Üsâme el-Aşkar, s. 259.

⁸⁸ Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcü'l-misyâr*, s. 81-89; a.mlf., *ez-Zevâcü'l-'urfî*, s. 325-331; Üsâme Ömer Süleyman el-Aşkar, *Müsteceddât fikhîyye*, s. 175-179.

vermek zorundadır. Koca akit öncesi şarta dayanarak kadının talebini reddedemez. Çünkü bu şart lağvıdır.⁸⁹ Vehbe ez-Zühaylî de aynı düşüncüyü savunmaktadır.⁹⁰

Misyâr nikâhının caiz olmadığını savunanların dayanakları şu şekilde özetlenebilir:

a-Misyâr nikâhı Kur'ân ve Sünnet'in evlilik için öngördüğü maksatlarla örtüşmemektedir. Evlenmekten amaç sadece şehvi arzuların tatmini değildir. Çocuk sahibi olmak ve Salih evlat olarak yetiştirmek gibi daha yüce gayeler vardır. Misyâr'da ise sadece cinsellik ön plana çıkmaktadır.

b-Kur'ân ve Sünnet evliliğin *rahmet* ve *meveddet* temelleri üzerine kurulmasını talep etmektedir ki aile içinde huzuru sağlayan da budur. Kadının yedekte tutulan eş olma gibi bir hissiyata kapılması ve kocasının kendisinden hevesini alması sonrasında her an kendisini boşaması endişesi taşıması büyük bir huzursuzluk kaynağıdır.

c-Misyâr nikâhı akdin maksatlarına muhalif bazı şartlarla birlikte yapılmaktadır. Kadının evlilik akidinden doğan nafaka, sükna ve kocasının kendisiyle geceleme gibi bir takım hakları vardır. Eşin bunlardan ferağat etmesi akdin ruhuna aykırıdır. Üstelik bu haklar kadın için henüz sabit olmamışken şarta konu olmaktadır ki bunun bir anlamı yoktur. Sabit olmamış bir hak üzerinde tasarrufta bulunmak batıldır. Bu görüşte olanlar misyâr nikâhının cevazı için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşi Sevde'nin (r.a.) geceleme hakkını Hz. Âişe'ye (r.a.) devretmesinin delil olamayacağını da bu esasa dayandırır. Çünkü Hz. Sevde böyle bir hakka sabit olduğu dönemde ondan ferağat etmiştir.

d-Misyâr nikâhı kadının içinde bulunduğu olumsuz şartlardan yararlanarak onun sömürülmesine ve bir takım hakların suiistimal edilmesine zemin hazırlayacaktır.

e-Babanın aile içinde bulunmaması çocukların terbiyesinde olumsuz sonuçlar doğuracaktır.

f- İlk eşin haklarının zayi edilmesi söz konusu olacaktır.

g-Bu tür nikâhlar genellikle gizlilik içinde yapıldığı için nikâhta ale-niyet prensibi ihlal edilmektedir. Yabancı bir bölgede nikâhın ilan edilmesi de yeterli değildir. İlan özellikle kadının ikamet ettiği mahallede yapılmalıdır.

h-Misyâr nikâhında kadını aşağılama ve onu alaya alma anlamı vardır. Onu oyuncak haline getirme, kötü niyetliler elinde pazarlama konusu

⁸⁹ Üsâme el-Aşkar, s. 238.

⁹⁰ Üsâme el-Aşkar, s. 260-261.

yapma söz konusudur. Nitekim bu tür nikâhlar için araçlar oluşmaya başlamış hatta bürolar kurulmuştur.

i-Misyâr birinci eş üzerine evlilik olduğu için eşler arası adaletin sağlanmasını zora sokan bir özellik taşımaktadır.

j-Zengin kadınlar için böyle bir imkânın tanınmış olması fakir kızları mağdur edecek ve böylece ayrımcılığa sebep olabilecek bir özelliğe sahiptir. Neticede evde kalmış kızlar ve bazı dul kadınlar için çare olarak görülen misyâr nikâhının bizzat kendisi böyle bir sonucu hazırlayacaktır.

k-Sedd-i zerî'a delili gereğince de bu nikâh yasaktır. Çünkü bir çok harama vesile olmaktadır. Harama vesile olan vasıtalar mübah bile olsa haramdır. Misyâr, özellikle kadının cinsel yönden erkeklerce sömürülmesine, kadının da bu yolla fuhşa kapı aralamasına fırsat sağlayacaktır. Başlangıçta bu nikâha olumlu bakan bazı araştırmacılar bu yüzden fikirlerini değiştirmişlerdir.⁹¹

l-Muhammed Abdülgaffâr eş-Şerîf misyâr nikâhını nefsine mağlup olmuş zayıf kişilikli insanların evliliğin getirdiği bir takım sorumluluklardan kaçmak amacıyla uydurduğu bir bid'at olarak niteler.⁹²

3-Kararsız Kalanlar ve Beklemeyi Yeğleyenler (Tevakkuf Edenler):

Bazı araştırmacılar ise misyâr nikâhının cevazı konusunda kararsız kalmışlar ve beklemeyi (tevakkuf) tercih etmişlerdir. Çünkü bu akit şartlara uygun gözüксе de ortaya çıkaracağı olumsuzluklar aile kurumuna büyük bir darbe vuracak niteliğe de sahiptir. Nitekim bazı kişiler bu konuda çizilen sınırların dışına çıkarak suiistimal yoluna gitmişlerdir. Bu sebeple misyâr nikâhının caiz olduğunu savunan bazı araştırmacılar olumsuzluklar ortaya çıkınca bu görüşlerinden vazgeçmişlerdir. Kararsız kalıp beklemeyi tercih edenler arasında Suûdî Arabistan Büyük Âlimler Kurulu üyesi Muhammed Sâlih b. Useymîn, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi öğretim üyesi Ömer b. Suûd el-İd, İhsan 'Âyîş, Yermûk Üniversitesi öğretim üyesi Muhammed Fâlih Mutlak vardır.⁹³

III- GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Misyâr nikâhının, şekli yönüyle, nikâhın amaç ve özünü ilgilendiren boyutuyla, ruhuyla ve toplumsal veçhesiyle birlikte bir bütünlük halinde ele alınarak değerlendirilmesi gerekir. Nitekim konuyla ilgili tartışmalara bakıl-

⁹¹ Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcü'l-misyâr*, s.88- 93; a.mlf., *ez-Zevâcü'l-'urfî*, s. 338-363; Üsâme el-Aşkar, *Müsteceddât fikhîyye*, s. 179-183, 235-262.

⁹² Üsâme el-Aşkar, *Müsteceddât fikhîyye*, s. 179-180.

⁹³ Abdülmelik Yusuf Muhammed el-Mutlak, *Zevâcü'l-misyâr*, s. 94; a.mlf., *ez-Zevâcü'l-'urfî*, s. 364; Üsâme Ömer Süleyman el-Aşkar, *Müsteceddât fikhîyye*, s. 183-184.

diğında bu farklı hususlardan birisinin merkeze alınarak sonuca gidilmek istendiği görülmektedir. Belirtilen açılardan ya da diğer noktalardan bakıldığında bu nikâhın olumlu ve olumsuz tarafları elbette vardır. Bir tarafa ağırlık vermek yerine bütününe bakarak konuya yaklaşmak lazımdır.

Misyâr nikâhı ile ilgili tartışmalarda bir hususun belirlenmesi gerekir. O da şudur: Bu nikâha olumsuz bakan araştırmacıların bir kısmının ona yükledikleri anlam ve işlev farklıdır. Özellikle bazı araştırmacıların bu nikâhı *mut'a* ve *hülle* nikâhlarıyla temellendirip sırf şehvi arzusunun tatmini ile ilişkilendirmeleri tutarlı değildir.⁹⁴ Misyâr nikâhına bakıldığında kuruluşu sırasında tarafların rızası, velinin izni (ki misyâr nikâhta veliye merkezi bir rol biçen mezhep görüşünün uygulandığı ülkelerde ortaya çıkmıştır), şahitler, mehir; evliliğin işleyişi sırasında talak vb. hükümler; sonlanmasında miras, iddet gibi sonuçlara saygı aynen kabullenilmektedir. Hepsinden önemlisi gerçek bir evlilik niyeti mevcuttur. Burada sadece kadının bazı kişisel ve mali haklarından feragatı söz konusudur. Hatta Suûdî Arabistan Şer'î Mahkeme kadılarından bazıları çoğu kere akit belgesinde bu şartların yer almadığını, tarafların bunları aralarında konuştuklarını ifade etmektedir.⁹⁵ Bu yönüyle misyâr nikâhı, cinsel hazzın hedeflendiği *mut'a* nikâhından, üç talakla boşanmış kadını boşayan kocaya helal kılma amacıyla akdedilen ve formaliteden ibaret bulunan *hülle* nikâhından ayrılmaktadır. Mut'a nikâhı ile ilgili çok açık bir yasak vardır⁹⁶ ve Ca'ferîler dışında bu nikâha cevaz veren yoktur.⁹⁷ Hülle nikâhı konusunda⁹⁸ ise Hz. Peygamber'in laneti vardır.⁹⁹ Buna göre misyârın hülle ve mut'a ile ilişkilendirilmesi tutarlı değildir.

Misyâr nikâhı ile ilgili olarak klasik fıkıh telakkisine paralel iki önemli bakış söz konusudur. Bunlardan birisi akdin bütün şartlarını taşımakla birlikte evlilik esnasında kadının bazı haklarından vazgeçmesinin hiçbir anlamının olmayacağıdır. Çünkü bu haklar ancak akdin kuruluşundan sonra ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla henüz kocanın zimmetinde sabit olmamış bir borçtan müstakbel eşin onu ibrası ya da mevcut olmayan bir haktan eşin feragatının herhangi bir anlamı yoktur¹⁰⁰ ve evlilik bu şartlarla birlikte kurulursa şart yok hükmündedir ve kadın bu haklara evlilik akdiyle birlikte sahiptir, kocasından talep edebilir. Bu anlayışa göre akit sahih olarak do-

⁹⁴ Üsâme el-Aşkar, s. 239-240, 247.

⁹⁵ Abdülmelik el-Mutlak, *ez-Zevâcû'l-'urfî*, s. 318.

⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (nşr. Muhammed Avvâme), Beyrut 1427/2006, IX, 299; Müslim, "Nikâh", 21; İbn Mâce, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 406; *Sahîhu İbn Hibbân bi-ter-tibi İbn Balabân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1418/1997, IX, 455; Ebû Avâne, *el-Müsned*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), III, 30; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1414/1994, VII, 330-331.

⁹⁷ Mut'a nikâhı ile ilgili geniş kapsamlı bir araştırma için bk. Saffet Köse, "Ca'ferîlikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Marîfe*, VIII/3, Konya 2008, s. 75-120.

⁹⁸ Hülle konusunda bk. Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile: Hile-i Şer'iyye*, İstanbul 1996, s. 357-378; a.mlf., "Hülle", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 475-477.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 15; Tirmizî, "Nikâh", 28; Nesâî, "Talâk", 13, "Zinet", 25; İbn Mâce, "Nikâh", 33.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, Kahire 1327-28/1910, IV, 29; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1412/1992, VII, 450; İbn Müflih, *el-Mübdî*, Riyad 1423/2003, VII, 81.

ğar ve şart geçersizdir. Bu düşünce, tarihi süreç içinde ortaya çıkan kocanın sadece gece eve gelip eşiyle beraber olması şartı ile yapılan gece evliliği ya da gece gelmeyip sadece gündüz kendisine gelmesi şartıyla yapılan gündüz evliliğine (zevâcû'n-nehâriyyât ve'l-leyliyyât) fukahânın bakışıyla paralellik arz etmektedir. Bu şartlar akdin muktezasına muhalif ziyâde şartlar olduğu için geçersizdir ve akit sahihtir.

İkinci görüşe göre ise bu şartlar batıldır, bu özelliğiyle akdi de batıl kılar. O halde öne sürülen şartlar nikâhın sahih bir akit olarak doğmasına engeldir.

Bu nikâha yöneltilen eleştirilerden birisi de onun evlilik akdinin özü ve ruhuyla bağdaşmadığı dolayısıyla bu şekilde oluşacak ailenin hem eşler, hem de doğacak çocuklar açısından Kur'ân ve sünnetin öngördüğü *meveddet* ve *rahmet* merkezli *sıcak yuva* ortamı oluşturmayaacağı yönündedir. Özellikle kocanın huzur, kadının da kocasının kendisine bağlılığını istediği dikkate alınırsa bu nikâhla aile bağlarının güçlü şekilde kurulamaması sebebiyle bunu temin etmeyeceği sonucu çıkarılabilir. Yine bu açıdan bakıldığında daha çok ikinci ve diğer eşler için kullanıldığı anlaşılan misyâr nikâhı kocasıyla mutlu olan ilk eşin huzurunu kaçıracağı için ailede kalıcı sorunlara yol açabilir. Bu sebeple misyâr nikâhını kullanarak gizlice evlenenlerin bulunduğu bilinmektedir.

Misyâr nikâhının sosyolojik anlamda ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçlarından birisi de kadınlar arasında sınıfsal ayrıma sebep olmasıdır. Özellikle zengin ya da belli mesleki becerisi bulunan kadınlara böyle bir şans doğarken aynı imkâna sahip olmayan kadınların mağdur olması söz konusu olabilecektir. Bu ise Kur'ân ve sünnetin ruhuna aykırı bir husustur.

Misyâr nikâhına ahlaki anlamda yöneltilebilecek önemli bir eleştiri de söz konusu olabilir. Bir şahsın kendi haline bırakıldığında yapmayacağı bir şeye içinde bulunduğu şartların zorlamasıyla razı olması ya da bir zaafından yararlanarak istenilene razı edilmesi sömürüye açılan en kestirme yoldur ve bunu fırsat telakki etmek ahlâkî anlamda kabullenilebilir bir durum değildir. İster istemez bu sömürü zihniyeti kurumsallaşabilir. Muhammed Abdülgaffâr eş-Şerîf'in dediği gibi bu durumda misyar nikâhı, aile sorumluluğu taşımak istemeyen, evliliği cinsel tatmin aracı olarak gören süflî arzularına yenik düşmüş zayıf kişilikli insanların şer'îlik süsü verdikleri yeni bir bid'at halini de alabilir.¹⁰¹ Bu tür hususlarda güçlü ahlâkî kontrol mekanizmalarının oluşturulması zorunludur. Zaten ahlâkî arka planı olmayan bir kuraldan sonuç almak da mümkün değildir. Özellikle zaafın en güçlü olduğu sahada bu konu daha da önem kazanmaktadır. Konu hakkında benzeri bir durum için Hz. Peygamber'in satım akdiyle ilgili bir uyarısı mevcuttur.

¹⁰¹ Üsâme el-Aşkar, *Müsteceddât fikhîyye*, s. 252-253.

Bir hadisinde herhangi bir sıkıntı sebebiyle malını satmak zorunda kalan birisinin içinde bulunduğu olumsuz şartlardan yararlanarak değerinden daha ucuz bir fiyata satın alınmaya çalışılmasını yasaklamaktadır.¹⁰² Eğer kadın kocasının zorlamasından çok kendi gönül rızasıyla kabullenmiş olması halinde bu tür şartlarda böyle bir nikâhın cevazında bir sorun görülmemeyebilir. Ancak psikolojik yapısı dikkate alındığında kadının bu nikâha gönül hoşnutluğuyla razı olacağını söylemek istisnai haller için mümkün olabilir. Mesela anne-babasına bakmak ve onlarla birlikte oturmak zorunda kalan bir kadının böyle bir talebi makuldür ve bunun koca tarafından kabulü bir fedakârlık olarak bile değerlendirilebilir.

Misyâr'ın, nikâhın ruhu ile örtüşmeyen sonuca sebep olabilecek belki de en önemli yönü çocukların iç dünyası üzerindeki olumsuz etkileridir. Bu noktada iki husus dikkati çekmektedir. Birincisi mevcut şartların çocuklara karşı ilgide baba ihmali beraberce getirmesidir. Kocanın birden fazla evliliğinden doğan çocuklarının yeterli ilgiden mahrum kalması sebebiyle psikolojik sorunlar yaşaması güçlü bir ihtimaldir. Modern psikiyatri ihmali pasif şiddet olarak kabul etmektedir. Hz. Peygamber'in *çocuğu olan onunla çocuklaşsın*¹⁰³ hadisi bu konuda önemli bir uyarıdır. Özellikle zamanını oldukça yoğun yaşayan bu günün insanı için bu ikaz daha da anlamlıdır. Misyâr nikâhıyla sadece belli zamanlarda evine gelen bir babanın çocuğu üzerinde nasıl bir etkisinin olacağı, onun ruh ve beden sağlığını ilgilendiren hususlarda, eğitimi ve öğretimi ile alakalı konularda ne kadar onun ihtiyaçlarını karşılayabileceği, hayata nasıl hazırlayacağı konusu tartışmaya açık bir husustur.

İkincisi de gerek birinci eşten gerekse misyârla evlenmiş eşlerden doğan çocukların ayrımcılık hissetmesidir. Babanın bu konuda herhangi bir farklı davranış içinde olmasından daha çok çocukların böyle bir hisse kapılmış olmasını önemsemek gerekir. Hz. Yûsuf ve Bünyamin'i babaları Ya'kûb'un kendilerinden daha çok sevdiğini düşünen kardeşlerinin onun başına neler getirdiklerini Kur'ân-ı Kerîm ders çıkarılacak bir ibret vesikası olarak anlatmaktadır.¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in: "Bir öpücükle bile olsa çocuklarınız arasında ayrımcılık yapmayın"¹⁰⁵ hadisi konunun özünü oldukça net bir biçimde ifade etmektedir. Kur'ân ve Sünnetin bu uyarılarını anne-babalar dikkate almak zorundadırlar. Bu açıdan misyar nikâhının sorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle babasının ilk eşiyle aynı haklara sahip olmayan bir

¹⁰² Ebû Dâvûd, "Buyû", 25; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, I, 116; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd*, Medîne 1388/1969, IX, 236; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Beyrut 1415/1994, VI, 430.

¹⁰³ bk. Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağîr*, Beyrut 1415/1994, VI, 271; Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, Beyrut 1415/1994, VI, 271.

¹⁰⁴ Yûsuf (12), 7-18.

¹⁰⁵ İbn Abdîrrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (nşr. Habîburrahman el-A'zâmî), Beyrut 1390-92/1970-72, IX, 99-100, nr. 16501.

anneninin çocuğu olmanın ya da belli sürelerde ancak babayla birlikte olabilmenin getirdiği ruh haliyle diğer ortaklarının yani kardeşlerinin bir ayrıcalığa sahip olduğunu düşünecek bir çocuğun bu hali önemli bir problem olarak aileyi sıkıntıya sokabilir.

Buraya kadar misyâr nikâhına olumsuz bakışta etkili olabilecek sebepleri irdelemeye çalıştık. Olumlu olabilecek taraflarına da bakarak fıkıh terazisinde ikisini tartmaya çalışalım.

Misyâr nikâhının özünü oluşturan en temel özellik olan kadının bazı mali ve şahsî haklardan vazgeçmesi hususundaki tartışmayı şu şekilde değerlendirmek mümkündür. Nafaka ve süknâ karının evlilikle elde ettiği mali hakları grubundandır. Mali yükümlülükler mutlaka borçlusunun yerine getirmesi gereken bir vecibe değildir. Borçluya niyâbeten eda edilebileceği gibi teberra kabilinden bir başkası tarafından da ifa edilebilir. Kadının bu evsafa yer alan ihtiyaçlarını kocası yerine kendisi de karşılayabilir. Buna bir engel yoktur. Dahası kadının zengin olup kocasının fakir olması durumunda masrafları karısının karşılamasında da herhangi bir engel yoktur. Bu tür mali haklardan ferağat ya da onların bağışlanması caizdir. Nafaka gibi mali haklar sabit olduktan sonra ibrasının caiz olduğu konusunda ittifak vardır.¹⁰⁶ Nitekim kadının mehrini kocasına bağışlayabileceği ayetle sabittir.¹⁰⁷ Bu hakların akdin sonucunda doğmuş olması başlangıcında vazgeçilmesini engelleyen bir durum olmamalıdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den mezhebin baskın görüşünü temsil etmese de bu yönde bir fikir nakledilmektedir. Ancak o, kadının bu şarttan rucû edebileceğini belirtir.¹⁰⁸

Başlangıçta bazı hakların bağışlanması ya da onlardan vazgeçilmesi bir anlamda akitle doğacak haklardan ferağat vaadine benzemektedir. Doğacak borcun ödenmesinin vaat edilmesi ya da şarta bağlı olarak alacaklı tarafından vazgeçilmesi, sonucu değiştirecek bir husus değildir. Aynı durum *kasm*'da (kocasının kendisiyle geceleme hakkı) da mevcuttur. *Kasm*, kısas, şuf'a ve muhayyerlik gibi kişisel haklar grubuna girenler, ilgili kişilerden zararını kaldırmak amacıyla meşru kılınmıştır. Bu haklardan ferağat, zararın bulunmadığı anlamına gelir. Kadının *kasm*'dan tamamen ya da kısmen kendi rızasıyla ferağat etmesi mümkündür. Bunun caiz olduğu konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır.¹⁰⁹ Dolayısıyla Hz. Sevd'e'nin Hz. Peygamberle geceleme nöbetini Hz. Âişe'ye devretmesi bu konuda delildir. Bunun yanında ilke olarak kocanın talâk yetkisini eşine tefvîz etmesi de caizdir ve bu konuda da fukaha arasında ittifak vardır.¹¹⁰ Burada haklardan

¹⁰⁶ Hüseyin Ahmed Semure, "Müskitâtü'n-nefekâti'z-zevciyye", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-fikhiyye el-mu'âsıra*, XV/58, Riyad 1424/2003, s. 100-101.

¹⁰⁷ Nisa (4), 4.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, VII, 450.

¹⁰⁹ *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, "Kasm beyne'z-zevcât" md.

¹¹⁰ *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, "Tefvîz" md.

ferâğatın sabit olmadan beyan edilmesi akde ziyâde şarttan daha çok vaad anlamında değerlendirilebilir ve subûtu kat'î olarak ortaya çıkacak bir hak ve yetkinin doğmasının sonrasında tasarruf olarak görülebilir.

Burada en önemli hususlardan birisi de imkânı yerinde olan ve nafaka ile süknâ hakkından ferâğat etmiş olan kadının daha sonra mali düzeyinin bozulması sebebiyle zor durumda kalması halinde kocasından ferâğat ettiği haklarını talep edip edemeyeceği meselesidir. Burada şunu söylemek mümkündür. Bu nikâhın caiz görülmesi halinde kadının imkânları yerinde olduğu sürece verdiği söze sadık kalması esastır. İslam hukukunun sözleşmelerde beklenmeyen haller ve mücbir sebepleri dikkate almış olduğuna bakılırsa mali durumunun bozulması halinde kadının bu hakları yeniden doğacak ve koca bunlarla yükümlü hale gelecektir.

Sonuç olarak misyâr'ın ortaya çıkışında istisnâ kabilinden bir takım sebeplerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle erkeklerden gelen bu tür tekliflere kadınların bir takım şartların zorlaması sebebiyle sıcak baktıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu nikâha ilke olarak cevaz vermek yerine onu bu tür sebeplere ve şartlara bağlı olarak değerlendirmek gerekir. Öncelikle ideal anlamda nikâhın ruhuna pek uygun gözükmeyen bu tür evliliğin ortaya çıkmasında etkin olan sebeplerin ortadan kaldırılması için çaba sarf etmek lazımdır. Özel zaruret halleri dışında böyle bir nikâhla evlilik yapmaktan kaçınmanın, yaygınlaşmasını önleyici tedbirlerin alınmasının daha isabetli olacağını belirtmeliyiz. Bu konuda en temel esas özel durumlara bağlı olarak misyâra izin verilmemesi halinde ortaya çıkacak zarar, izin verilmesinden daha fazla olacak ise *iki fesâd teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile a'zâminin çaresine bakılır* ya da *ehven-i şerreyn ihtiyâr olunur*¹¹¹ kaideleri gereğince onun cevazına hükmedilebilir. Nitekim Suûdî Arabistan'da bu nikâhın ortaya çıkışına en temel sebep evde kalmış kızlar ile dul kadınların sayısında meydana gelen artışlar olduğu belirtilmektedir.¹¹² Ama bir *azimet* hükmü olarak kabul edilmesi İslâm hukukunun ruhuna aykırı gözükmemektedir. Zira makalenin birinci bölümünde anlatılan Kur'ân-ı Kerîm'in karı-koca için öngördüğü bütünleşme böyle bir nikâhla gerçekleşmemektedir. Buna göre misyâr nikâhına izin verildiği durumlarda da az yukarıda yer verilen olumsuzlukların oluşmaması için gerekli tedbirleri ele almak gerekir.

¹¹¹ *Mecelle*, md. 28-29.

¹¹² Abdülmelik el-Mutlak, *ez-Zevâcû 'l-'urfî*, s. 320.

AİLE KURUMUNUN NİKÂH AŞAMASIYLA İLGİLİ FIKHÎ SORUNLARI

Prof. Dr. Nihat DALGIN*

Nikâh aşamasındaki sorunlar ailevi sorunlar için birer tohum mesabesinde. Bu aşamanın sorunsuz geçmesi aile hayatındaki mutluluk için önem arz etmektedir. Bu aşamadaki sorunları ikiye ayırarak ele almak mümkündür. Bunlardan birisi; nikâhın şartlarıyla ilgili olanlar ki, şunlardır: Kızın istemediği biriyle evlendirilmesi, velisinden izinsiz evlenmesi, eşlerin birbirlerine denk olmaması, erkeğin eşinden habersiz ikinci evlilik yapması, farklı dinden bir kimse ile evlenmek, nikâhın tescil ettirilmemesi ve imam nikâhıyla yetinilmesi. Nikâhın maksadıyla ilgili sorunlar ise; başka maksatları gerçekleştirmek düşüncesiyle nikâhlanmak, ergen olmamış çocukları evlendirmek, nişanlılık döneminde iletişimi meşrulaştırmak için nikâhlanmak.

The Judicial Problems Related to Wedding Stage in Family Establishment

Problems arisen at the wedding stage are fundamental in terms of family's potential conflicts. Experiencing no problem at this stage is an important contribution to the happiness of the family. The article deals with the problems related to wedding which can be grouped under two headings.

The first ones about the conditions of wedding are those; imposing unwanted marriage to girl, marriage without parents' consent, unequal spouses, having second wife without first wife's consent, marrying anyone from different religion, no official wedlock but religious one only.

The second ones about the aim of wedding are those; wedding for other purposes apart from the original one, marriage of those who are out of puberty, legitimizing the communication at the stage of engagement.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Nikâh, meşru bir evliliğin oluşması için gerekli olduğu kadar, nikâh aşamasının sorunsuz bir şekilde geçmesi de aile hayatındaki mutluluk için önem arz etmektedir. Bir başka ifadeyle şunu söyleyebiliriz: Nikâh aşamasındaki sorunlar, aile hayatı boyunca çıkabilecek diğer sorunlar için toprağa atılmış birer tohum mesabesindedir. Bu sebeple nikâh aşamasının sorunsuzca aşılması, evlilik sürecinde çıkabilecek birçok sorunun baştan yok edilmesi anlamı taşıyacaktır.

Bu makalede nikâh aşamasında oluşan sorunlar, bunların belli başlı sebepleri, bu sorunların aile hayatında doğurduğu sonuçlar ile bu sorunlu uygulamaların dayandırıldığı fikhî hükümler tespit edilmeye çalışılacaktır.

Nikâh ile ilgili sorunları; akdin sıhhat şartlarıyla ilgili olanlar ve akdin maksadıyla ilgili olanlar şeklinde iki ana başlık altında toplamak mümkündür:

A- NİKÂH AKDİNİN ŞARTLARIYLA İLGİLİ SORUNLAR

Bu başlık altında, nikâh akdinin in'ikad veya sıhhat şartlarıyla direkt ya da dolaylı olarak ilgisi bulunan sorunlar sıralanacaktır.

BİRİNCİ SORUN: Kızın İstemediği Birisiyle Evlendirilmesi

Sebeb: Bu sorunun sebepleri arasında; velinin böyle bir evlilikte kızının daha mutlu olacağına inanması; velinin böyle bir evlilikten maddi çıkarının olması veya velinin yakın akraba/sosyal çevre baskısına itiraz edememesi gösterilebilir.

Sonuç: Mutsuz bir evlilik hayatı. Bir yanda kocasından kurtulmak isteyen, kendisinin veya kocasının ölümü için dua bile eden kadın; öbür yanda hanımını uslandırmak için gece gündüz şiddet uygulayan, evde ve iş yerinde gergin bir koca.

Sorunlu Uygulamanın Fikhî Dayanağı: “İnanıncaya kadar müş-riklerle kızlarınızı nikâhlayınız...”¹ anlamındaki ayetleri ve Hz. Peygamber’in ; “Velisiz ve iki adil şahitsiz nikâh olmaz”² şeklindeki hadisleri delil getirerek, velinin kızını evliliğe zorlamaya, hatta istemediği bir erkekle cebren evlendirmeye hakkının olduğu anlayışı, veliler açısından bu sorunlu uygulamanın başlıca dayanağı olarak görülebilir.

Hâlbuki akitlerde tarafların rızası esas olup, taraflardan birisinin rızasının olmadığı durumlarda akit ya yok hükmündedir ya da fasit olarak değerlendirilir ve fesat sebebi ortadan kalkmadığında akdin bozulması zo-

¹ Bakara 2/221.

² Buhârî, “Nikâh”, 36; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19.

runluluk arz eder. Maalesef bu ilke, nikâh akdinde çoğunluk tarafından göz ardı edilmiştir.

Ayrıca, dul kadınların evliliği hususunda velilerin herhangi bir söz haklarının bulunmadığı, bekâr kızların evlendirilmelerinde ise mutlaka velinin kızıdan izin alması gerektiği ile ilgili hadis³ farklı yorumlara kurban edilmiştir. İkra ve cebir/zorlama altında kıyılan nikâhın sahih olup olmayacağı fıkıh ekollerince tartışılmışsa da, velinin zorlamasının nikâha etkisi ele alınmamıştır. İlk dönem müslümanları arasında da söz konusu olan bu yanlış anlayışın Hz. Peygamber tarafından onaylanmadığı ile ilgili olarak şu olay dikkat çekicidir: Babasının kendisini aile şerefini artırmak için rızası olmadığı halde amca oğlu ile evlendirdiğinden şikâyetle bulunan Hizam binti Hansa isimli kıza Hz. Peygamber; “*Şayet mutlu değilsen nikâhını feshederek evliliğe son vereyim*” demiş; kız ise, “Hayır, rızasız evlendim ama şimdi mutluyum, maksadım babaların kızlarını zoraki evlendirmeye haklarının bulunmadığını sizin ağzınızdan herkese duyurmaktı” şeklinde cevap vermiştir.⁴

İKİNCİ SORUN: Kızın Velisinden İzinsiz Evlenmesi

Sebe: Velisinin, kendisinin istediği erkekle evlenmesine müsaade etmemesi.

Sonuç: Daha evliliğe ilk adımı atarken, yanlarında görmeyi hayal ettiği anne babasını düğününde göremeyen, bu sebeple de hayal kırıklığı yaşayan ve gelin olmanın tadını çıkaramayan genç kız. İleriki günlerde oluşacak dev ailevi sorunlarla boğuşurken ebeveyninin desteğini göremediği için şaşırılmış bir anne. Kaçarak evlenmiş olması sebebiyle ikide bir duyduğu olumsuz sözler. Ayrıca, haklarının eşi ya da diğer aile fertleri tarafından ihlal edilmesi halinde bile bu bayan kaçarak evlenmenin ezikliği sebebiyle, kimseye şikâyet edememekte, hakkını arayamamakta, tüm sorunlarını içine attığı için de kısa süre sonra girdiği depresyondan kurtulmak amacıyla ilaç kolik olmaktadır.

Sorunlu Uygulamanın Fıkâhî Dayanağı: Bu sorunun veli ayağının dayanağı, bir önceki maddede zikredilen anlayış olsa gerektir. Sorunun kız ayağıyla ilgili olarak ise; “*Boşanmış kadınlar kocalarıyla anlaşmak istediklerinde onların geri dönmelerine, eski kocalarıyla tekrar nikâhlanmalarına engel olmayın...*” şeklindeki ayet⁵ delil getirerek, kadınların da kendilerini evlendirme özgürlüklerinin bulunduğu şeklindeki anlayış zikredilebilir.⁶ Bu anlayışı benimseyen Hanefilerin dayandıkları delillerden bir diğeri ise şöyledir: Nikâh bir sözleşmedir, diğer sözleşmeleri yapmaya ehil olan kadınlar,

³ Müslim, “Nikâh”, 66; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 26.

⁴ Buhârî, “Nikâh”, 42; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 25.

⁵ Bakara 2/230, 232.

⁶ Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 113.

velilerine gerek kalmaksızın, onların rızası bulunmadan da bizzat kendileri nikâh sözleşmesinde taraf olarak bulunabilir ve kendilerini evlendirebilirler.⁷ Buna göre; veliden habersiz, onların rızasını almadan, özellikle de kaçarak evliliklerin dinen meşru görüldüğü bilgisine sahip olan kız, gerektiğinde kaçarak da evlilik yapabilmektedir. Bu içtihadı benimseyenlere göre, “*Velisiz nikâh olmaz*” şeklinde değişik varyantları bulunan hadisten, nikâh esnasında velinin bulunmasının ya da onun rızasının alınmasının zorunlu olduğu değil de, velinin bulunmasının uygun olacağı anlaşılmıştır.⁸

ÜÇÜNCÜ SORUN: Eşlerin Birbirlerine Denk Olmaması

Sebep: Erkekler, evleneceği bayanın kendisine hizmette kusur etmemesi için kendisinden daha düşük tahsilli, kendisinden daha az maddi imkânları olan, hatta kendisinden daha kısa boylu kadınla evlenmeyi düşünmektedirler. Farklı açılardan erkeğe denk olan kadınla mutlu bir evlilik sürdürülemeyeceği anlayışı, bu tür evliliklerin başlıca sebeplerindendir. Kızlar ise; düşledikleri konforlu bir geleceğe kavuşabilmek için gerek sosyal statü, gerekse ekonomik açıdan kendilerinden daha üst konumda olan erkeklerle evlenmek istemektedirler. Günümüzde, evlenecek gençler ve dünürler arasındaki denkliğe önem veren aileler bile, çoğunlukla denklik kriteri olarak yalnızca zenginliği ölçü olarak görmektedirler.

Sonuç: Mutsuz evlilikler, ekonomik olarak her şeye sahip oldukları halde mutlu olamayan eşler. Zaten aranan denklik kriterleri eşlerin karakter yapılarıyla, dünya görüşleriyle ve yaşam felsefeleriyle ilintili değildi. Tabir yerindeyse, evlenecek olan adaylardaki arızı özelliklerdeki denkliğe önem verilmişti, lazımı özelliklerdeki denklik araştırmasına hiç gidilmemişti.

Sorunlu Uygulamanın Fıkîhî Dayanağı: Bu sorunun fıkîhî dayanakları arasında; İnsanlar arasında ayrımcılığın yapılamayacağı, zira inanan insanların Allah nezdinde tarağın dişleri gibi eşit oldukları anlayışı mevcuttur. Buna göre, filan erkeği filan kıza denk olmadığı gerekçesiyle evlenmelerinin uygun görülmemesi, İslam’ın getirmiş olduğu eşitlik ilkesiyle çelişecektir. Denklik olgusunu benimseyen âlimler de eşler arasındaki denklikten değil de “erkeğin kadına denk olmasını” temel kabul etmişlerdir. Bu bakışın arkasında ise, kocanın sorun çıkaran kadını her zaman boşamaya yetkili olduğu, mutsuz olduğu için boşanmak isteyen kadının ise boşanabilmesinin bir hayli güç olduğu anlayışı yatmaktadır. Amacımız, ailede sorunun çıkmaması, bir diğer ifadeyle, sorun çıkarma ihtimali bulunan kaynakların yok edilmesi olduğuna göre, tek taraflı değil de çift taraflı olarak, evlenecek kimselerin birbirlerine denklikleri araştırılmalıdır. Nitekim naslarda denklik kriteri her iki taraf için de gerekli görülmüştür. Örneğin Hz. Peygamber; “*Üç şeyi geciktirme; vakti geldiğinde namazı,*

⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 12.

⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 197.

hazır olduğunda cenazeyi ve dengi bulunduğunda evlenecek kızı” derken⁹ erkeğin kıza olan denkliğine vurgu yapmış; “*Kadın dört şeyi için nikâhlanır; malı için, soyu için, güzelliği için ve dindarlığı için. Sen dindar olanını seç ki elin hayırla dolsun*” derken de¹⁰ kadının erkeğe denkliğine vurgu yapmıştır. Hülâsa, ömür boyu devam edebilecek mutlu bir birliktelik için tarafların birbirlerine denk olmaları önemlidir. Denklik olgusunun nikâhın sıhhat şartı mı yoksa lüzum şartı olarak mı görülmesi gerektiği tartışması bir tarafa; müşriklerle, kafirlerle evlenmenin yasaklanması;¹¹ evlenmesi mübah olan kadınlardan ve erkeklerden bahsedilirken inanmış olma, iffetli/namuslu olma gibi vasıflarının ön plana çıkartılması,¹² ayetlerde de eşler arasındaki denklige önem verildiğini göstermektedir. Kanaatimizce, inanmış olmak, iffetli namuslu olmak, dindar olmak gibi denklikte kriter olarak kullanılan kavramların günümüz şartlarında yeniden tanımlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca, denklik için ilk dönemlerde belirlenmiş üç beş kalem kriterin de geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun için değişik yönleriyle insanı incelemeyi konu edinmiş olan farklı ilim dallarından istifade edilmelidir. Yapılacak kitap çalışmasında, uzmanlarınca belirlenmiş ölçütlerle, hangi karakterdeki insanın hangi karakterdeki insanla daha uyumlu, daha az sorunlu bir birliktelik oluşturma ihtimali bulunduğu ve bunun aksi durumunda doğabilecek sorunlara dikkat çeken, ciddi bir şekilde hazırlanmış bir bölümün bulunması önemli bir hizmet olacaktır.

DÖRDÜNCÜ SORUN: Eşinden Habersiz İkinci Evlilik

Sebe: Bu sorunun belli başlı sebepleri arasında; erkeğin yeni bir evlilik yapmayı düşündüğü halde eşinin veya eşinin ailesinin buna müsaade etmemesi; ikinci eş olmayı kabul eden kadının bunun duyulmasını istememesi; merî hukukun ikinci evliliğe resmen müsaade etmemesi sayılabilir.

Sonuç: İkinci evlilik yaptığını her iki eşinden ya da eşlerinden birinden gizlemeye çalışan, bunun duyulmaması için akla gelmedik yalanlar söyleyen, farklı düzenbazlıklar yapan koca. Eşinin kendinden habersiz olarak üzerine evlendiğini duyduğunda ne yapacağını bilemeyen, şaşkın, onuru rencide olmuş, kırılmış, mutsuz bir eş; öte yandan bir başka kadının mutsuzluğu üzerinde mutlu bir aile yuvası kurmaya çalışan ikinci eş.

Birinci ve ikinci eşin rızası bulunması halinde sözü edilen sorunlar bu düzeyde oluşmasa da, merî hukuk bu tür evliliğe müsaade etmediği için, bu sefer de çocukların anne babalarıyla olan hukuksal ilişkilerinde ve onlar sebebiyle elde edebilecekleri sağlık ve sosyal güvencelere ulaşmada sorunlar yaşanmaktadır.

⁹ Tirmizi, “Salât”, 13; İbn Mace, “Cenaiz”, 17.

¹⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 2; Tirmizî, “Nikâh”, 4.

¹¹ Bakara 2/ 221; Mümtahine 60/10.

¹² Mâide 5/5.

Sorunlu Uygulamanın Fıkhi Dayanağı: İkinci evlilik yapmak isteyen erkek, birinci eşinin rızasını almadan, ikinci eşi olacak kadına evli olup olmadığını haber vermeden böyle bir evlilik yapmasının, bir erkek olarak en doğal hakkı olduğunu düşünmektedir. Zira İslam hukuk ekolleri, erkeğin birden fazla evlenme talebini onun temel hakkı olarak görmekte ve erkeğin ikinci evlilik yapmasının birinci eşin rızasına bağlı olmadığını benimsemektedirler. Nikâh esnasında kadının, üzerine kuma getirilmesini şart koşması halinde erkeğin ilk eşi üzerine kuma getiremeyeceği şeklindeki anlayış ise İslam toplumlarında fazlaca taraftar bulmuş değildir. Teaddüd-i zevcâtla ilgili ayette¹³ yer alan bazı sınırlamalar hukuki sınırlamalar olarak değil de etik kriterler olarak değerlendirilmiştir. Ancak 1924 tarihli Hukuk-ı Aile Kanunu Tasarısı'nı hazırlayan komisyon, müslüman bir erkeğin ikinci evlilik talebini tamamen hakim kontrolüne bırakmış, ilgilinin neden ikinci evliliğe ihtiyaç duyduğu, evlenmesi halinde her iki eşinin de geçimini temin etmeye gücünün yetip yetmediği ve birinci eşinin buna izninin bulunup bulunmadığının tespit edilmesi sonrasında ancak mahkemenin vereceği karar ile evlenebileceğine, ayrıca bu süreç takip edilmeden kıyılan ikinci nikâhın batıl olduğuna hükmetmiştir.¹⁴ Bu sorunun; modern hukuk sistemlerinde olduğu gibi, "İslam'da da tek eşlilik esastır ve ikinci evliliğe müsaade edilmemelidir" şeklinde verilecek bir hükümle bir çırpıda sonuçlandırılmayacağı aşıkardır. Nitekim modern hukuklar bu anlayışta olmalarına rağmen, fiilen birden fazla eşlilik ne doğuda ne de batıda önlenebilmiştir.

BEŞİNCİ SORUN: Farklı Dinden Bir Kimse İle Evlenmek

Bu sorun, içinde iki sorun barındırmaktadır: Müslüman bir erkeğin gayr-i müslim bir bayanla evlenmesi ve müslüman bir bayanın gayr-i müslim bir erkekle evlenmesi.

Sebepler: Müslüman bir erkeğin gayr-i müslim bir bayanla evlenmesinin sebepleri arasında; gayr-i müslim bayanın fiziksel güzelliğinin, sosyal statüsünün veya işinin hoş gitmesi; ya da gayr-i müslim bir bayanın müslüman olmasına vesile olarak büyük sevap kazanma düşüncesi gösterilebilir.

Müslüman bir bayanın gayr-i müslim bir erkekle evlenme düşüncesinin arkasında yatan sebepler de aşağı yukarı aynıdır; belki bir dereceye kadar bu sorun için farklı bir sebep olarak; müslüman bayanın yaşadığı gayr-i müslim ülkede kendisiyle evlendiğinde mutlu olabileceği müslüman bir erkeğin bulunmaması söylenebilir.

Sonuç: Yaşam felsefeleri, dünya görüşleri farklı olduğu için, birbirlerinde sekinet bulacak kadar yakınlık hissetmeyen karı koca. Eşinin çevresi

¹³ Nisâ 4/3.

¹⁴ Md. 12.

tarafından beğenilme içgüdüleriyle hareket ederek dini inanışlarından önce taviz veren ancak peşinden vicdan azabı çeken, bu durumu sıklıkla yaşayan kadın ya da erkek eş. Kendilerine hangi tür din eğitimi verecekleri hususunda anlaşılmadıkları için dini eğitimden uzak yetişen çocuklar.

Sorunlu Uygulamanın Fikhî Dayanağı:

Müslüman erkeğin gayr-i müslim bayanla evliliği sorununun müslüman tarafıyla ilgili fikhî dayanağı; müslüman erkeğin gayr-i Müslim kadınla evlenebileceği şeklindeki ruhsattır. Söz konusu ruhsatın kaynağı; “*Bugün size temiz yiyecekleri,ve ehl-i kitaptan muhsan olan bayanlarla evlenmenizi ...helal kıldım*” şeklindeki ayettir.¹⁵ Ancak bu ayetteki ruhsatla amel edebilmek için, muhsan ifadesinin ne anlama geldiği, müsaade edilen ehl-i kitap kapsamına hangi milletlerin girdiği, bu ruhsatın İslam diyarındaki ehl-i kitap kadının yanında küfür diyarında yaşayan müslüman erkeklerin de oralarda gayr-i Müslim bayanla evlenip evlenemeyeceği gibi birçok soru cevap beklemektedir. Öte yandan, bu tür evliliğe müsaade edilmesindeki maksadın da araştırılması gerekmektedir. Bu tür uygulama karşısında devlet otoritesinin bunu toplumsal maslahat gereği denetim altına alıp, uygun olmayan zamanlarda bu uygulamayı askıya alarak yasaklaması gibi bir hakkının bulunup bulunmadığı araştırılarak, bu soruna sağlıklı ve kalıcı çözüm üretilebilecektir. Nitekim klasik dönem âlimlerimiz, gayr-i müslim kadınlarla evlilik hususunu, her erkeğin kullanabileceği mutlak bir ruhsat, yani mutlak bir mübah olarak görmemişler; birçoğu bu tür evliliği çok özel durumlarda, yani zaruret halinde ve makul gerekçeler çerçevesinde uygun görmüşlerdir¹⁶. İslam âlimlerinin neredeyse çoğunluğu, özel şartlar dışında, böyle bir evliliği mekruh olarak değerlendirmişler, Hanefiler buna ilaveten, küfür diyarında oturan gayr-i müslim bir bayanla Müslüman erkeğin evliliğini tahrimen mekruh olarak nitelemişlerdir.¹⁷ Bir kısmı ise, bu tür evlilik müsaadesini, ancak evlenilecek müslüman bayanın bulunmaması hali ile sınırlı bir uygulama müsaadesi olarak değerlendirmişlerdir. Bütün bunların yanında, toplumsal olumsuzluklara sebebiyet vereceği endişesiyle bu tür evlilik girişimleri Hz. Ömer döneminde siyasi otorite tarafından hoş karşılanmamış, bazen bu tür evliliğin sonlandırılması istenmiştir.¹⁸ Klasik dönem âlimlerimiz tarafından konuyla ilgili olarak yapılan azımsanmayacak boyuttaki tartışmalardan elde edilecek sonuçlar, günümüz Müslümanlarının bilgisine sunulmalıdır. Bu sayede, hemen herkesin pervasızca bu dayanağa sığınarak, ileride mutsuz olma ihtimali yüksek olan bu tür evlilik yapma düşüncesine engel olunabilir. Farklı futbol takımı taraftarı ya da farklı diziyi seyretme alışkanlığı bulunan eşler arasında bile sık sık huzursuzluk çıkar-

¹⁵ Mâide 5/5.

¹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 501; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 15.

¹⁷ İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, II, 289.

¹⁸ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 43.

ken, farklı dine gönül vermiş eşler arasında sorun çıkmamasını hayal etmek, gereğinden öte bir iyimserlik olmalıdır.

Müslüman bayanın gayr-i Müslim erkeklerle evlenmesi sorununun hukuki dayanağı ise, Kur'an'da müslüman bayanın gayr-i müslim/ehl-i kitap erkeklerle evlenmesinin yasaklanmamış olduğu anlayışıdır. Hâlbuki bu konuda klasik dönem İslam âlimleri konu hakkında birçok ayete, merfu ve mevkuf niteliğindeki birkaç sahih hadise dayanarak müslüman bayanın gayr-i Müslim erkeklerle evlenmesinin yasaklandığına hükmetmişlerdir.¹⁹ Bu görüş üzerinde icma olduğu belirtilmiş²⁰ ise de, son dönem araştırmacılarından bazıları bu konuda farklı düşünmektedirler. Düşüncelerinin dayandığı deliller ise; kadın-erkek eşitliği, yani müslüman erkek gayr-i müslim bir bayanla evlenebiliyorsa müslüman kadının da evlenebilmesinin eşitlik gereği olduğu; konu hakkında açık hükümlü bir ayetin mevcut olmadığı; ilgili hadislerin mütevatir olmadığı; nikâhta aslanan hükmün mübahlık olduğu; aksi bir durumun ise, sübutu ve delâleti kati naslarla sabit olabileceği; ancak konumuzla ilgili böyle bir nassın bulunmadığı; kadınların erkeklerin etkisi altında kalabileceği ve bu sebeple bu evliliğin caiz olmaması gerektiği şeklindeki anlayışın günümüz ortamında değiştirilmesi gerektiği şeklinde sıralanabilir.²¹

Müslüman bayanın ehl-i kitap da dahil hiçbir gayr-i müslim erkeklerle evlenemeyeceğini savunan âlimler, konuyla ilgili ayet ve hadisler yanında akli delillerle de görüşlerini desteklemişlerdir. Akli delilleri arasında; kadınların zararlı propagandadan daha fazla etkilenecek olmaları; erkeğin aile reisi olması nedeniyle aile hukuku açısından bayandan ileri konumda bulunması; bayanların adeten etkilenmeye daha fazla müsait olmaları; gayr-i müslimin nikâhında bulunan Müslüman bayanın gerçek anlamda inanç özgürlüğünü kullanamayacak olması; böyle bir evlilikte eşler arasında gerçek manada anlaşma ve dayanışmanın oluşmayacak olması; bu nedenle de birbirlerini mutlu edemeyecek olmaları; çocukların İslami eğitimden yoksun olarak yetişecek olmaları sayılmaktadır. Nitekim "Davranış Bilimleri" isimli modern bir çalışmada ulaşılan sonuçlarla burada akli delil olarak ileri sürülen gerekçeler örtüşmektedir. Şöyle ki; yaratılış itibarıyla, propagandadan etkilenme açısından erkek ve kız çocukları arasında, bilimsel olarak bir eşitlik ispatlanmışsa da, ailelerin ve toplumun bu iki cinsten beklentilerinin farklı oluşu nedeniyle, erkek ve kız çocuklarının farklı şekilde yetiştirilmesi, yetişkinlik döneminde iki bireyin birbirinden farklılaşmasını doğurmuş, netice olarak, yetişkin bayanların yetişkin erkeklere kıyasla, dış etkenlerden etkilenmeye daha fazla müsait oldukları şeklindeki bir tespit, bugün için de geçerliliğini

¹⁹ Abdurrezzak, *el-Musannef*, h.no: 1082; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 172.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 378; Diyanet, *Kur'an Yolu*, I, 239.

²¹ Geniş bilgi için bk. Nihat Dalgın, *Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, Etüt, Samsun, 2006, s. 137 vd.

korumaktadır.²²

“Din Değiştirmede Psiko Sosyolojik Etkenler” isimli çağdaş bir çalışmada ise; din değiştirmenin etkenlerinden biri olarak, “başka dine bağlı bir kimse ile evlenmek” gösterilmektedir. Burada bu etkenin; “evlendiği kişiye karşı duyduğu sevginin, inandığı dini değerlerden daha üstün gelmesi, din değiştirdiği takdirde kendini yeni akrabalarına daha çok sevdirebileceği düşüncesi ve eşi ile dini konularda tartışma sonucu, onun dinini akıl ve mantığa daha uygun bulma” şeklinde kendini göstererek, bireyin din değiştirebileceği ifade edilmektedir. Çalışmada kaydedilen diğer bir bulgu ise şöyledir: Din değiştirenlerin %68’ i, önceki dinini az bilmekte veya dini konularda hiçbir bilgi sahibi olmamakta; din değiştirenlerin % 14 ‘ü önceki dininde istenen ibadetleri ara sıra yerine getirirken, %85,7’si hiç ibadet etmemektedir. Bayanlardan din değiştirme oranı erkeklere nazaran daha fazla olmakta (bayanlarda %70, erkeklerde %58 gibi); bayanların din değiştirmesinde baskın olan motivler; “topluma uyma”, “evlenme” şeklindeki psikik ve sosyal motivlerden oluşurken, erkekler için psikik ve zihinsel motivler daha baskın görünmektedir. Örneğin, bir diğer din mensubu ile evleneceği veya evlendiği için din değiştiren bayanların oranı %18,4 iken, bu durumdaki erkeklerin oranı %8,3 tür.²³

ALTINCI SORUN: Nikâhın Tescil Ettirilmemesi, İmam Nikâhıyla Yetinilmesi

Sebe: Nikâh akdinin tescil ettirilmemesi, nikâhın yalnızca iki şahidin huzurunda, genellikle de bir din görevlisinin nezaretinde kısılması, günümüz şartlarında değişik sorunlara sebep olmaktadır. Bu sorunun sebepleri birden çok olup, ilk akla gelenleri şöylece sıralamak mümkündür: Ayet ve hadislerde nikâhın sıhhati için tescilin açıkça şart koşulmamış olması. Nikâhın diğer şartları tamam olduğu durumlarda, din görevlisinin nezaretinde kıyılan nikâhın sahih olduğunda genel bir kabulün bulunuşu. Nikâhın bir ibadet olarak görülmesi ve bu sebeple nikâhın sahih olması için din görevlisi nezaretinde kıyılmasının şart olarak değerlendirilmesi. Mezhap kurucularından, nikâhın sahih sayılması için tescili şart gören herhangi bir müçtehidin bilinmemesi. Bir akdin sahih sayılması için naslar yanında, ilk dönem müçtehitlerince belirlenen şartların kıyamete kadar geçerli ve yeterli olması, bunların dışında getirilecek olan yeni şartların dini tahrif etme veya dinden taviz verme şeklinde algılanışı. Laik sistemin görevlendirdiği memurun nezaretinde kıyılan nikâhın meşru sayılmayacağı gerekçesiyle ancak din görevlisinin nezaretinde kıyılması gerektiği şeklindeki anlayış. Medeni kanunumuz hiçbir durumda ikinci evliliğe müsaade etmediği için, ikinci bir evlilik yapan kimsenin istese de nikâhını tescil ettirememesi. Eşin-

²² Bk. Alparslan Usal-Zeynep Arslan, *Davranış Bilimleri (Sosyal Psikoloji)*, İzmir 1985, s. 181-182.

²³ Bk. Hüseyin Peker, *Din Değiştirmede Psiko Sosyolojik Etkenler*, Basılmamış Doktora Tezi, s. 114-124.

den boşanmak istediği halde, gerekli olan delilleri mahkemeye sunamadığı için yıllarca boşanamayan eşin yaptığı yeni evlilik resmen kabul edilmeyeceğinden, bu ortamda evlenmek isteyen kimselerin imam nikâhıyla yetinmeleri. Yani, eşlerden birinin veya ikisinin resmen evlenmelerine engel bir durumun bulunması, kişiler istese de, resmi nikâh yaptıramadıklarından, ya uzun süre evlenememelerini ya da imam nikâhıyla yetinmelerini zorunda kılmaktadır.

Sonuç: Örfen yaşadıkları toplumda evli kabul edildikleri halde, resmiyette evli görülmeyen aileler; doğan çocuklarını nüfuslarına kayıt ettiremeyen anne babalar; annesinin ya da babasının sosyal güvencesinden istifade edemeyen çocuklar; bütün aile hukuku kendi vicdanlarına terk edilen kocalar, evlilik içindeyken ölen eşinin mirasında pay alamayan eşler, anlaşılmayıp boşanma noktasına gelindiğinde kocasından hiçbir hak talep edemeyen, doğurduğu çocuklarıyla beraber kapı önüne konan kadınlar.

Bu sorunlu Uygulamanın Fıkhî Dayanağı: Ayetlerde nikâhla ilgili şekil şartları yeniden belirlenmemiş olup, hadislerde nikâh esnasında iki şahit bulunması, velinin bulunması, nikâhın ilan edilmesi, düğün yemeği verilmesi gibi hususlara yer verilmiştir.²⁴ İslam fıkhı ekolleri sözü edilen bu şartlar dışında nikâh akdi için ayrıca bir şart ileri sürmemişlerdir. Mezhep imamları dönemine kadar ilk dönemden beri devam eden nikâh uygulamalarında nikâhın tescil ettirilmesi şeklinde bir şartın olmadığı delil getirilerek, nikâhın tescil ettirilmemesinin şer'an bir sorun olmayacağı savunulmaktadır. Bir başka ifadeyle, nikâhın tescil ettirilmemesinin şer'an bir sorun sayılması için tescille ilgili bir nassın mevcut olması gerekmektedir ki, böyle bir nas da mevcut değildir. Şer'an konulmamış bir şart koymak hem nassa muhalefet etmek hem de akitleri zorlaştırmak olacaktır ki, bu caiz değildir.

Hâlbuki İslam hukukuna göre yetkili merci, hakkında nas bulunmayan konularda; kıyas, istihsan, mürsel maslahat ve sedd-i zerai gibi yöntemleri kullanarak -değişik alanlarda olduğu gibi- nikâhla ilgili hususlarda da yeni düzenlemeler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca bu bağlamda yasama organı, insanların kötülüğe vasıta kıldığı mübah fiillerini yasaklayarak, onlara bu kapıyı kapatabilir.²⁵

Devlet, şahısların haklarını kullanırken adaletten ayrıldıklarını tespit ettiğinde, hakların kullanımıyla ilgili yeni düzenlemeler getirebileceği gibi, bu hakların kullanımını kendi yetkisine de alabilir.²⁶ Doğrusu bu ilkeler Raşit Halifeler döneminden beri, borçlar hukuku, boşanma hukuku, vasiyet hukuku, evlilik çağının yükseltilmesi gibi, hayatın değişik alanlarında uygu-

²⁴ Bk. Buhârî, "Nikâh", 67; Tirmizî, "Nikâh", 6; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19.

²⁵ Şelebî, *Ta'îlû' al-ahkâm*, s. 44-48.

²⁶ Tahir b. Âşur, *İslam Hukuk Felsefesi* (çev. Veedi Akyüz, Mehmet Erdoğan), s. 196.

lanma şansı bulmuş, bunlara dayanarak yeni düzenlemeler yapılmış, bazen hakların sınırlandırılması, bazen bazı şahıslar için belirli hakkı kullanmaktan mahrumiyet içeren düzenlemeler yapılmıştır. Nikâhın tescil ettirilmesi hususunda ise, Osmanlı İmparatorluğunda Yıldırım Beyazıt döneminden itibaren, mahkemenin harç alarak nikâh kıyması veya nikâhın kıyılmasına izin vermesi usûlünün ihdas edildiğini, başka sebeplerle de olsa, nikâh akdinin yapılmasına devletin müdahale ederek, bazı şekil şartlarının koşulduğunu görüyoruz. Nitekim Şeyhülislam Ebussuud Efendi de (ö. 982/1574) hâkimin izni alınmadan kıyılan nikâhların yasaklandığını belirten bir fetva çıkarmıştır. Fetva şöyledir: “Hâkim marifetsiz nikâh olunmaya” deyü emr-i padişahî varid olmuş iken, hâkim marifetsiz nikâh sahih olur mu? El-Cevap: Olmaz, meğer niza ve husumet olmaya.”²⁷ Ancak, nikâhın evlenecek iki tarafı ilgilendiren bir olay olduğu ve din görevlilerinin kıyacağı nikâhın dinen yeterli olduğu düşünüldüğünden, devletin nikâhın kıyılmasını kontrol altına alma çabası fazla başarılı olmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde ise, nikâh akdi için yeni şekil şartları getirilmiş ve bunlar resmen de kabul edilmiştir. Hukuk-ı Aile Kararnamesi’ne de yansıyan yenilik şöyledir: “Nikâh akdi esnasında evlenecek olan erkek ya da kadın adaydan birinin ikamet ettiği ilçe hâkimi veya bunun görevlendirdiği bir memur hazır bulunup, nikâh akdini tanzim ve tescil eder.”²⁸ Aynı dönemde Ceza Kanunu’na da bu maddenin yürütülebilmesi için şu hüküm konulmuştur: “Hâkimin veya naibinin huzuruyla akd-i nikâh hususundaki mecburiyeyi kanuniyeye riayet etmeyen zevc ile, mevcut ise tarafeyn vekilleri bir aydan altı aya kadar ve bu gibi akitlerde şahit sıfatıyla hazır bulunanlar, bir haftadan bir aya kadar hapsolunurlar.”²⁹

Bu bağlamda şunun da belirtilmesinde yarar vardır: Toplumsal maslahat olması, oluşacak mefsedet-i önleme düşüncesi hakkın kötüye kullanılmasıyla yaygınlaşması, hakkın kullanımında istismarların görülmesi gibi değişik gerekçelerle, teorik olarak hakların kullanımına müdahale edilebileceği, bu amaçla yeni düzenlemeler yapılabileceği, gerekirse belirli süreyle söz konusu hakkın kullanımının yasaklanabileceği hemen her dönemde İslam âlimleri tarafından kabul görmüşse de, özellikle aile hukukuyla ilgili olarak, ilk dönemlerdeki düzenlemelerin dışında evlenme ve boşanma hukukunda yeni, kalıcı hukuksal düzenlemelere gidilmemiştir. İstisnaları bir tarafa bırakırsak, belki de bu ilkenin en az uygulandığı alan aile hukuku alanı olmuştur, denebilir. Bunun sebebi olarak; bu alanda geçmiş dönemlerde bu tür düzenlemelere çok fazla ihtiyaç duyulmaması gösterilebilir. Ancak şimdi buna ihtiyaç varsa, hakların dağılımında haksız bir kısıtlamaya gidilmeksizin, gönül rahatlığıyla

²⁷ Ertuğrul Düzdağ, *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, s. 33,38.

²⁸ Md. 37.

²⁹ Ceza kanunu, md. 200 ‘ün değişik şekli md. 1.

la, bu ilke uygulamaya konabilir. Zira bu ilkeyi destekleyen birden çok delil mevcuttur. Ancak günümüz Türkiye'sinde bu ilkenin aile hukukunda uygulamaya konularak, evliliklerin evlendirme memuru huzurunda kıyılarak bütün evliliklerin resmen kayıt altına alınması önünde bulunan en kritik eşik, ikinci evliliğin her halükarda kesinlikle yasaklanmış olmasıdır. Diğer bir psikolojik eşikse, köy muhtarları nikâh kıymaya yetkili oldukları halde, benzeri bir yetkinin köy imamlarına verilmemiş olmasıdır. Medeni Kanunumuzdaki bu düzenlemelere rağmen, kanaatimizce günümüz Türkiye'sinde, halkımızın resmi nikâhın gerekliliği hususunda ikna edilmesi, geçmiş dönemlere rağmen daha kolay olmalıdır. Zira resmi nikâh kıydırmadan imam nikâhıyla yaşayan ailelerin karşılaşılabilecekleri sorunlar için toplumumuzda yeteri kadar yaşanmış olumsuz örnek bulmak mümkündür. Bu konuda İslam hukuk usûlünde benimsenmiş prensipler doğrultusunda, günümüz şartlarında nikâhların resmen kıydırılarak bütün evliliklerin kayıt altına alınmasının mürsel maslahat olacağı, dolayısıyla böyle bir düzenlemeyi yapan kim olursa olsun, halkın buna uymasının dinen de gerekli olacağı şeklindeki bir anlayış birliğin öncelikli olarak hem alaylı hem okullu, hem akademisyen hem de diyanet mensubu olan hoca efendiler tarafından benimsenmesi sağlanmalıdır. Bu birliktelik sağlanınca, halkımızın bu uygulamayı benimsemesi çok daha kolay olacaktır. Medeni kanunda mevcut olan evlenme engelleri bulunmayan kimselerin kıydırdığı resmi nikâh demek; evliliğin ilan edilmesi ve evliliğin gizlilikten kurtulup alenileşmesi anlamına gelmektedir ki, zaten Hz. Peygamber de nikâhın aleni olmasını ve nikâhın ilan edilmesini tavsiye etmektedir.³⁰ Nitekim, İslam âlimleri de nikâhı "alenilik ve süreklilik arzeden bir akit" şeklinde nitelendirmişlerdir.

B- NİKÂH AKDİNİN MAKSADIYLA İLGİLİ SORUNLAR

BİRİNCİ SORUN: Başka Maksatları Gerçekleştirmek Düşüncesiyle Kıyılan Nikâh

Sebe: Bu sorunun sebepleri arasında şunlar sayılabilir: Dul kadınların hacca gidemeyeceği anlayışı, yurt dışında oturum alabilmek için orada oturum hakkı olan biriyle geçici de olsa evlilik yapma gereği; yurdun ücra köşesinde görev yapan bir memurun daha güzel bir şehre tayin yaptırabilmek için oradaki bir memur ile resmen nikâhlanmış olması gereği; ölümü beklenen yaşlı birinin emekli maaşından istifade edebilmek için onunla evli bulunma zorunluluğu.

Sonuç: Bütün bu durumlarda, nikâh akdi meşrû kılınma sebebinin dışında kullanılmış olup bir başka maksada ulaşmak amacıyla istismar edilmiş, yani kanuna karşı hile yapılmıştır. Diğer taraftan, hac sonrasında, boşanmak istemeyen erkekle anlaşmalı olarak evlenen kadın arasında so-

³⁰ Tirmizî, "Nikâh", 6; İbn Mace, "Nikâh", 20.

runlar çıkmaktadır. Oturum almak isteyenle sözde nikâhlanmaya razı olan kimse, daha sonra kendisiyle fiilen beraber yaşamayı kabul etmemesi sebebiyle çeşitli sorunlar yaşanmaktadır. Kanunen emekli maaşını alma hakkı bulunmadığı halde, sırf göstermelik nikâh neticesinde başka birinin emekli maaşını elde eden kimse, bu evlilikle kanuna karşı hile yaparak, nikâhı haksız kazanç için bir vasıta yapmış demektir.

Sorunlu Uygulamanın Fıkhi Dayanağı: Dul kadının hacca gide-meyeceği algısı, bir bayanın tek başına mahremi bulunmaksızın, uzunca bir yolculuğa çıkmasının doğru görülmeysi³¹ ile karıştırılmış olup, bayanların evli olmasının haccın bir şartı olduğu halk arasında yaygın bir anlayış haline gelmiştir.

Diğer nikâh şekillerinin arkasında yatan anlayış ise şöyledir: Taraflar açıkça nikâh esnasında nikâhlanmadaki amaçlarının bir aile kurmak olmayıp başka maksatla nikâhlandıklarını açıklamadıkça, zâhiri şartları yerinde olan her nikâh sahihtir. “Akitlerde asıl olan maksatlar ve manalardır, lafızlar ve şekiller değildir” şeklinde Mecelle’de genel bir kaide benimsenmiş olsa da, özellikle nikâh akdinde bu ilke göz ardı edilmektedir. Ölüm hastası bir erkeğin eşini boşaması durumunda, boşanma hakkını kötüye kullanmış olma ihtimalinin yüksek olmasına zâhirdeki karinelerle hükmeden İslam âlimlerinin, benzer şekilde karineler mevcut olduğunda, kıyılan nikâhın sahih olmayacağına, ya da en azından hukuki sonuçlarının doğmayacağına hükmetmeleri uygun olmaz mı? Bu sorun için çözüm üretilirken; kişilerin gerçek maksatlarının yapacakları akitlerde etkisini gösterip göstermeyeceği ve hakkını bireye ya da kamuya zarar verme maksadıyla kullanan şahsın elinden bu hakkın alınıp alınamayacağı hususlarının tartışılması yararlı olabilecektir.

İKİNCİ SORUN: Ergen Olmamış Çocukların Evlendirilmesi

Sebeup: Aileler arasında var olan dostlukları ve akrabalıkları uzun ömürlü kılma düşüncesi, aile reisinin kendi otoritesini sağlama almak amacıyla, ailedeki çocukların ileride kendi başlarına evlilik kararı alma ihtimalini sıfırlama gayreti, birbirlerine yakıştırdıkları çocuklarına gençlik dönemlerinde başka taliplerin çıkarak, gerek ailelerin gerekse gençlerin kafalarının karışmasını önceden önleme düşüncesi, babaların küçük yaştaki çocuklarını nikâhlama sebebi olabilmektedir.

Sonuç: Küçük yaşta nikâhları kıyılmış olan bu gençler, birbirlerini sevmeseler de evliliği kerhen kabul etmekte veya eski nikâhlısıyla evlenmek için başkasına kaçmayı tercih etmekte ya da babalarının verdiği karara rıza göstererek mutlu olmaya çalışmaktadırlar. Gerek sosyal yapının gerekse

³¹ İlgili hadis için bk. Buhârî, “Taksîr”, 4; Müslim, “Hac”, 413.

bireysel gelişimin durağanlık arz ettiği, sosyal hayatta hızlı bir değişimin yaşanmadığı geçmiş yüzyıllarda bu uygulama sonucu evlenen gençler arasında ciddi ailevi problemlere neden olmuyor idiyse de, teknolojinin ve ona bağlı olarak ekonomik imkânların, sosyo kültürel şartların çok hızlı değiştiği günümüzde bu tür evlilikler birer sorun yumağı olarak değerlendirilebilir. Zira, küçük yaşta birbirine yakıştırılan çocuklar farklı okullarda eğitim almış olduklarından farklı dünya görüşlerine sahip olabilirler, hatta birisi iyi bir eğitim almışken diğeri hiç tahsil yapmamış da olabilir ve geçen yıllar içinde ailelerin ekonomik imkanları da farklılaşmış olabilir. Bunların her birisi, çocuklar arasındaki dengeyi bozan ve evlendiklerinde sorun kaynağı olabilecek durumlardır.

Bu Sorunlu Uygulamanın Fıkhî Dayanağı: Bu sorun temelde meşhur fıkıh ekolleri tarafından benimsenmiş olan; “velilerin henüz ergen olmamış çocuklarını velayet haklarını kullanarak evlendirebilecekleri” anlayışına dayanmaktadır. Bu hüküm; kadınların adet müddetlerini belirleyen ayetlerden; “*Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlar ile henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süreleri üç aydır...*” şeklindeki ayete³² dayandırılmaktadır. Ayrıca söz konusu hüküm; babaların veya velilerin velayeti altında bulunan kimseler hakkında faydalı ve yararlı bir karar vermekten başkaca bir düşünceleri olamayacağı anlayışı ile de savunulmuştur. Ancak, buradaki nikâh akdinin, meşru kılınış maksadının dışında kullanıldığı da açıktır. Bir taraftan İslam âlimlerinin çoğunluğu, nikâh geleceğe izafe edilemeyeceği için nikâhta ta’lîkî şartların caiz olmayacağını, böyle bir şartla kıyılan nikâhın sahih olmayacağını benimserken, diğer taraftan, gerçekten de geleceğe izafe etme manası dışında bir anlam taşımayan küçükler adına kıyılan nikâhın sahih olduğuna hükmetmişlerdir.

Diğer taraftan, böyle bir nikâha babaların karar vermesi halinde ise, ergenlik çağına gelen kız ve erkeğin bu nikâhı kabul etmeme gibi bir muhayyerliğinin olmadığını belirtmişlerdir. Oysa bu nikâh en azından mevkuf olarak değerlendirilmiş olsa, taraflara bir nebze rahatlık sağlayacak, sorun oluşma ihtimali görünen durumlarda gençler fiilen evliliğe başlamak zorunda kalmayacaklardı.

Çoğunluğun bu görüşüne ilk dönemlerden beri İbn Şübrüme, Osman el-Betti gibi âlimler itirazda bulunmuş, böyle bir nikâhın geçerli olmayacağı, velilerin böyle bir haklarının bulunmadığı savunulmuş ise de, “beşik kertmesi” denen bu uygulama İslam toplumunda uygulama sahası bulmuştur. Bu uygulama yirminci asrın başlarında gün yüzüne çıkmış olan Hukuk-ı Aile Kararnamesinde yasaklanmış bulunmakla birlikte,³³ ne yazık ki, halen günümüzde bile bu tür nikâhların kıyıldığına şahit olunmaktadır. Böyle bir

³² Talak 65/4.

³³ Md. 7.

uygulamayı halen savunan, halk arasında saygınlığı bulunan bir kısım hoca efendiler, beşik kertmesini İslam'ın tasvip ettiği, kaynaklarda bunun yerinin olduğu ve bu hükmün mutlaka bir hikmetinin olması gerektiği şeklindeki yorumlarıyla halkımızı irşad etmektedirler(!).

ÜÇÜNCÜ SORUN: Nişanlılık Dönemindeki İletişimi Meşrulaştırmak İçin Nikâh Kiyılması

Sebeup: Nişanlılar arasında iletişim kurulurken günden korunma düşüncesi, bu uygulamanın temel sebebi olarak görünüyor. Yani, nişanlı olsalar da, bir erkekle ona nikâh düşen genç kızın birlikte bir yerde bulunmalarının, umuma açık alanlarda da olsa beraberce dolaşmalarının dinen yasak olduğuna inanılmakta, bu yasaktan korunmanın tek yolunun ise, nişanın akabinde kıyılan nikâh olduğu sanılmaktadır. Bu nikâhtan maksadın tarafların karı koca hayatına başlamaları olmadığı için, nişan esnasında resmi nikâh kıyılmasından kaçınılmakta ve imam nikâhı yaptırmış olsalar bile düğüne kadar gençlerin gerdeğe girmeleri zımnen yasaklanmaktadır. Nitekim bu anlayışın sonucu olarak, düğün esnasında gençlerin gerdeğe girmelerinin mübah hale gelebilmesi için tekrar nikâh kıyılmaktadır.

Bazen bu durumda nikâh kıyılmasının sebebi, memur olan eşlerin tayinlerinin hemen yapılabilmesi olup, nişanlılık dönemi sona erinceye kadar tayin haklarının da elde edilmiş olması amaçlanmaktadır ki, bu sebeple nişan esnasında nikâhlananlar zaten resmi nikâh kıydırmaktadırlar.

Sonuç: Evlilik akdinin maksadıyla ilgili olarak belirttiğimiz bu sorun birçok muhtemel olumsuzluğa kapı aralamaktadır. Bunlardan ilk akla gelenleri şöyle ifade edebiliriz: Her şeyden önce, çok farklı sonuçlar doğuran, İslam tarihi boyunca görülmemiş bir nikâh şekli türetilmiştir. Öyle ki, bu nikâh evlenen gençlerin gerdeğe girmelerini mübah kılmıyor, ancak aralarındaki bir kısım cinselliklerin, beraberce yolculuğa çıkabilmelerini, baş başa sohbet etmelerini, kol kola gezmelerini caiz kılıyor ve erkeğe de mehir verme sorumluluğu yüklemiyor. Bu şekliyle bu uygulama klasik nikâh anlayışını altüst etmiş, sonuçta “nişan-nikâh” karışımı bir sözleşme olan bu uygulama, nişanlı ve imam nikâhlı olan gençlerin birbirleriyle olan iletişimlerinde birbirini tedirginliklere de neden olabilmektedir. Çünkü nişanlılar birbirlerine karı koca gibi mi yoksa bir yabancı gibi mi davranacaklarını bilememektedirler. Yabancı gibi davranamayacakları muhakkak olduğuna göre, nikâhın sunduğu birlikte yaşamın ne kadarı bu gençler için serbest, nereden sonrası yasak, bunu kim nasıl ve neye dayanarak belirleyecek? Nişan esnasında çok rahat bir birliktelik ve sınırlı da olsa cinsellik yaşayan çiftler, bir kısım heyecanlarını bu aşamada yitirdiklerinden, fiili evliliğe heyecansız, bitkin bir ruh hali içinde girmiş olacaklar ki, bu da evliliğin daha ilk günlerinde taraflar arasındaki cedelleşmeye sebep olabilecektir. Belki bu durum evliliğin daha

kısa süreli olmasında bile etkili olacaktır.

Nişanlılıktan bir müddet sonra taraflardan birisi, özellikle kızın nişanlısıyla evlenme düşüncesi yok olduğunda, kıyılan bu sözde nikâha dayanılarak kadını boşamama tehdidi savrulmaktadır. Buna mukabil, nişanlılığı döneminde daha cazip bir adayın karşısına çıkması halinde ise erkek tarafın nişanı atmasında hiç bir beis görülmemekte, kadına hiçbir tazminat ödenmemekte, üstelik verilen takılar, küpeye varıncaya kadar geri alınmaktadır.

Bu Sorunlu Uygulamanın Fıkhi Dayanağı: Ergenlik çağına gelen ve aralarında nikâh engeli bulunmayan karşı cinslerin zaruret dışında bir arada bulunmalarının, seviyeli de olsa birbirleriyle iletişim kurmalarının yasak olduğu, bu yasaklığın nişanlanmakla da son bulmadığı düşüncesi, nişanlanan gençlerin nikâhlanmalarını zorunlu kılmaktadır. İslam adına şöyle bir yanlış anlayış türetilmiştir: Karşı cinsler arasında nikâh bağı bulunmaksızın iletişim kurmak, zaruri haller dışında sıfır olmalıdır. Bu anlayış, maalesef bazı çevrelerde, gerçek anlamda evlenme düşüncesi bulunmadığı halde, sırf birbirleri ile rahatça iletişim kurabilmek, okul ya da iş arkadaşlığı oluşturabilmek, birbirlerinin bilgisinden veya sanatsal özelliğinden yararlanabilmek için bile olsa o kimseyle nikâhlanması gerektiği gibi sapık bir anlayışı doğurmuştur. Tabii bunun yanında, yine evlilik düşüncesi taşımadan, sırf flört hayatı yaşamak ve bunu da meşrû bir zemine oturtabilmek için bir imam huzurunda sözde nikâh kıyıldığı da bilinen bir gerçektir.

Kanaatimizce sorunun çözümü, bir genç kız ve erkek arasındaki medeni iletişimin sınırlarının İslami prensipler ışığında ve günümüz şartlarında nasıl çizilebileceğinin belirlenmesine bağlıdır. Keza, nişanlı gençler arasında nasıl bir iletişimin dinen meşru görülebileceği de net bir şekilde ortaya konabilmelidir. Benzer bir belirlemenin aileler arasındaki iletişim için de yararlı olacağı muhakkaktır. Zira evin hanımının, evine gelen misafire “Hoş geldiniz, nasılsınız” diye hal hatır sormasının dinen yasak olduğu, misafire ikramda bulunurken evin genç kızının ya da gelininin yardımda bulunmak için erkek misafirin bulunduğu odaya, tesettürlü bir şekilde bile olsa, girmesinin dinen yasak olduğu, en azından eve gelen erkek misafire görünmemenin takva gereği olduğu kabulü hâlâ yaygınlığını korumaktadır.

Kadın erkek arasındaki iletişimin boyutları hususunda net bilgiler verilebildiği ölçüde, diğer sorunlar yanında, nişanlıların sırf birbirleriyle iletişim kurabilmek için nikâhlanmanın bir zaruret olduğu şeklindeki anlayış kırılacak, daha düzeyli bir nişanlılık dönemi geçirilmiş olacaktır.

CİNSELLİK VE BEKAR ŞİİLER: AMERİKAN LÜBNANLI Şİİ TOPLUMUNDA MUT'A EVLİLİĞİ*

Linda S. Walbridge

Yard. Doç. Dr. Ali Duman**

Michigan, Dearborn'un doğu bölgesinde Lübnanlı şii toplumun dini hayatı üzerine çalışmaya başlar başlamaz, toplumun dini liderleri (şeyhler) tarafından mut'a evliliğinin (geçici ya da zevk evliliği) teşvik edildiğine dair bazı söylentiler işittim. Çok daha belirgin olarak genç erkekler, halka açık yerlerde, şeyhlerin (cami imamları) genç erkeklerin, mut'a eşi olarak akit yapabildikleri taktirde, muta akti yaptırabilirlerse, Amerikalı kızlara sahip olabileceklerine dair önerilerini tartışıyorlardı.

Dearborn, Amerika'da, Müslüman Arap nüfusunun en fazla bulunduğu bir yerdir ve bu Arap müslümanlar'ın çoğunluğu Lübnanlı Şiilerdir. Esasen Bekaa bölgesinden olan bu Lübnanlı Şiiler, Detroit'e komşu olan şehrin kuzey-batı kısmında yerleşmişlerdir. Son on yıl ya da biraz daha fazla zamanda bu Lübnanlı şii topluluk, müreffeh bir ticari bölge geliştirdi. Üç cami, veya cami benzeri yapı, toplumun dini ve sosyal ihtiyaçlarına hizmet eder etmektedir.

Mut'a'nın Tanımı

Shahla Haeri (1989)'ye göre mut'a geçici bir evlilik, "bir erkek ve evli olmayan bakire, boşanmış ya da dul kalmış bir kadın arasında, evliliğin ne kadar süreceği ve faydalanma karşılığı verilecek paranın miktarının belirlenmiş olması gereken bir akit"tir. Böyle bir birliktelik için şahitlere gerek yoktur, ne de böyle bir birliktelik kayıt altına alınır. Şii bir erkek dilediği kadar geçici evlilik akti yapabilir. Birliktelikler, arka arkaya ya da eş zamanlı olarak düzenlenebilir. Bununla birlikte, kadın için kurallar farklıdır. Kadın, hamile

* Bu makale Women Living Under Muslim Laws Dergisinin, Haziran 1997 tarihinde yayınlanan 18. Sayısında, 18-30. sayfalar arasında yayınlanmıştır. Makalenin orijinal adı: "Sex and the Single Shi'ite: Mut'a Marriage in an American Lebanese Shi'ite Community".

** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Başkanı.

olup olmadığını bilinceye kadar cinsellikten uzak durmasını gerektiren bekleme süresinden (iddet) sonra sadece bir tek mut'a birlikteliği yapabilir.

Humeyni'nin 1984'te yayınlanan kitabı Risaletu Tavzihu'l-Mesail (Soruların Açıklaması) adlı kitabı geçici evlilik için aşağıdaki bilgileri vermektedir:

Bir kadın ve bir erkek kendi aralarında geçici evlilik akti sözleşmesini yapmak istedikleri zaman, süre ve mehrin belirlenmesinden sonra, şayet kadın erkeğe: "Belirlenmiş süreyle, belirlenmiş mehir karşılığında kendimi sana nikâhladım" der ve erkek peşinden: "Kabul ettim" derse, ve şayet taraflar başka kişilere vekalet verir, önce kadının vekili erkeğine: "Belirlenmiş mehir karşılığında ve belirlenmiş süre için kendi müvekkilimi senin müvekkiline sattım" derse ve peşinden erkeğin vekili hemen "bunu müvekkilim adına kabul ettim" derse işte o zaman akit gerçekleşmiş olur (s. 313).

Haeri (1989), Ayetullah Humeyni'nin İran Devriminden sonra, bakire bir kızın, ister daimi ister geçici olsun, ilk evliliği için babasının izni ni alması gerektiği konusunda bir fetva yayınladığını belirtir. Bir bakirenin mut'a evliliğine girmek için ailesinin rızasını alması gibi konular şii ulema arasında tartışmalıdır ancak mut'anın yasal olup olmadığı konusunda tartışma yoktur. Humeyni, çağdaşı diğer şii müçtehitlerden daha kuvvetli bir biçimde bu uygulamayı teşvik ederken, müçtehitlerin hepsi bu çeşit bir evliliğin uygulanması lehindeydiler.

Geçici evlilik, büyük oranda Sünnilerin onu inkar etmeleri sebebiyle, yüzyıllar boyunca tartışma konusu olmuştur. Peygamber zamanında izin verilmiş görünmesine rağmen, Şia tarafından İmam Ali'nin pozisyonunu gasp ettiği için nefret edilen II. Halife Ömer, mut'a uygulamasını yasaklamıştır. Dokuzuncu yüzyılda on ikinci Gizli imama kadar Şia toplumu tarafından dini liderler olarak kabul edilen Peygamberin kızı Fatıma'nın ve kocası Ali'nin soyundan gelen İmamlar bu konuyu izah ettiler. Mut'â caizdir ve aslında teşvik edilmiştir şeklindeki inanç Şii dogmanın bir parçasıdır. Haeri (1989) Irak ve İran'ın şehirlerinin mabetlerinde mut'a uygulamasının birçok kaydını sunar ve uygulamanın arka-planındaki mantığı açıklar.

Mut'a evliliği, karşı cinsler arasında, evlilik, cinsellik, ahlak, dini kurallar, laik hukuk ve kültürel uygulamalar noktasındaki ilişkileri içeren bir kurumdur. Aynı zamanda mut'a, araları açık din ve popüler kültürü iç içe kaynaştıran bir gelenektir. Dini açıdan bakire kadınlar için geçici bir evlilik aktinde bulunmada sınırlandırma yokken, popüler kültür bir kadının ilk daimi evliliği için bakire olmasını talep eder (s. 3).

Beni burada ilgilendiren din ve popüler kültür arasındaki işte bu gerilimdir.

Mut'a üzerine odaklanmadım, çünkü mut'a bu toplumda engellenmesi mümkün olmayan bir uygulamadır. Daha doğrusu, toplumun bu kuruca yönelik reaksiyonları, daha çok dine karşı tutumlarından kaynaklanmaktadır.

Dearborn'da Mut'a Uygulamaları

Mut'a evliliklerinin yapılmasının zorunlu olduğunu iddia eden Şiilerle karşılaşmadan önce bir yıldan fazla bu toplumun içinde yaşamıştım. İlk karşılaştığım kişi, büyük çocuklarıyla yaşayan, kocasından kaçmış orta yaşlı bir kadındı. Evsiz olduğunu iddia etti ve ben onun problemlerini komşularından öğrendim. Konu hukuk yardımına geldiğinde, aslında kaçmış olduğu bir adamdan boşandığını söyledi. Bununla birlikte, boşanmadan bir süre sonra, mut'a eşi olarak ona dönmüştü ve bundan sonra onunla yaşamıştı. Bu ailenin çeşitli üyelerinin hukuki problemleri vardı ve çoğunlukla uyuşturucu yüzünden hapse atılmışlardı. Benim izlenimim şu ki, bu kadın önceki kocasına dönmüştü ve Tanrı korkusu olan komşularından itibarını korumak için şu anki ilişkisini mut'a olarak isimlendiriyordu. Bu aile tamamıyla bir işlev bozukluğuna sahip olduğundan, bir akdi içermesi oldukça şüphelidir.

İkinci örnek, sadece cinselliği amaçladığını bana söyleyen Mahmut S. isimli genç bir erkekti. İçinde bulunduğu şartlar sebebiyle Lübnanlı bir kızın kendisiyle evlenmesini ummanın boş bir uğraş olduğunu söyledi. Çünkü hali hazırda bir öğrenciydi ve işi yoktu. Amerikalı kadınlara yanaşmış ve mut'a evliliğine razı olurlarsa onlarla mut'a yapmak istemişti. Biri hariç, bütün Amerikalı kızların kendisine güldüğünü söyledi. Bu kadın boşanmış bir duldu ve Mahmut ile geçici olarak evlendi. Sonuçta, görünüşte de olsa kadın İslâm'a girdi ve bir şeyhin huzurunda daimi olarak evlendiler. Süreli evliliğin, daimi evliliğe dönüşmesinin çok yaygın olmadığı, bilgi kaynaklarımdan biri tarafından bana söylendi.

1989'da Dearborn'daki İslâm Enstitüsü imamı Şeyh Berri "İslâm'da Geçici Evlilik" başlıklı bir kitap yazdı. Bu kitabın varlığı, en azından bazı çevrelerde, bu konuya ilginin düzeyini göstermektedir.

Bir müddet geçince, fark etmeye başladım ki, geçici evlilik konusu dine yönelik tutumlardan başka, aynı zamanda bu toplumun kadın ve evliliğe yönelik tutumlarını anlamaya da yardımcı olabilir. Başlangıçta, halkın bu konu üzerinde durmayacağından korktum. Aksini gördüm, çoğu kişi bu konu üzerinde tartışmaya ve görüşlerini paylaşmaya istekliydi.

Şeyh Berri'nin Metni

Şeyh Berri, araştırmasını Şiilikte kullanılan geleneksel bir yöntemle ortaya koyar. Berri'nin metninin İngilizce çevirisi onun dildeki ustalığını gereği gibi yansıtmaz. O usta bir Arapçacı olarak bilinir ve İngilizcede oldukça

yetenekli olmasına rağmen kitabını yazmak için bu dili kullanmamıştır. Bu kitap onun konuyla ilgili almış olduğu sorulara dayanır. Cevaplar “kalbinde geçici evliliğin gayri ahlaki olduğunu” söyleyen bir genç adamın sorusuna cevap olarak tasarlanmıştır. Genç adam, kız kardeşiyle mut’a yapılmasını onaylamadığını ve diğer mü’min kardeşlerinin de kendisi gibi buna inanmadığını söyleyerek devam eder.

Berri, bir mümin tarafından ayartılmış ve AIDS bulaştırılmış (Amerikalı olduğunu tahmin ettiğim) güzel bir kızla ilgili bir senaryoyla yorumlarına başlar. Bu şekilde, mut’a lehindeki fikirlerini ifade eder, cinselliği yüksek bir çevrenin baskısına bir çözüm olması bağlamında ilk dönem Şii imamların sözleriyle görüşünü ispatlar.

Berri, Halife Ömer’i mut’ayı yasakladığı için eleştirir. Mut’anın Peygamber zamanında izin verilen bir uygulama olduğunu Kur’an’dan aktarır. Fakat yine bu modern zamanlarda mut’a uygulaması için akli gerekçeler araştırır. Der ki:

Genç erkek ve kadınların zina, gayri meşru cinsellik ve eşcinsellik tuzağına düşmesine izin vermek bir bozulma değil midir? Ya da Tanrı’nın koruması, Tanrı kelimeleri ve Tanrı’nın evlilik kanunları ve cinsel ilişki organizasyonunu araştırmak bozulma olabilir mi?

Bu sebeple bir erdemlilik, aşk, iffetin bir çeşiti ve muhafazakarlık olan geçici evlilik ahlaksızlık değildir. İslâm’dan önce bilinen ve batı kültürü tarafından yeniden canlandırılan kız ve erkeklerin “arkadaşlığı”na benzer (s.17-18).

Kız kardeşi için bir geçici evlilik şekline izin veren bir adam konusuyla açıklamalarına devam eder:

Ölçü, erkek kardeşin onaylaması ya da reddetmesi midir? Bu, öncelikle Allah’ın rızasını ve daha sonra bizzat kız kardeşi kazanmak değil midir? Ya da belki Allah’ın dini, erkek kardeşin arzularına ve kıskançlığına boyun eğmeli. Zaten, bazı erkek kardeşler bunu onaylar. Aynı şekilde, neden bir erkek kardeş kendisine müsaade ettiği birçok durumda, kız kardeşinin bunları yapmasını engeller? O, bunu “kendisini” sosyal utançtan korumak için yapmaz mı? Ve bu “utanç” yakışıksız ve sahte olmaz mı? Ve bu “gelenekten” ve doğru duygulardan meydana gelmemiş midir? Öyle değilse, erkek kardeş neden kendi yaptığı şeyleri, kız kardeşinin yapmasına izin vermez? (s. 19)

Bir kimse genel ilke olarak bakireler için mut’ayı yasaklamamalıyken, Berri, onların mutluluğunu güvence altına almak için bunu inkar ettiği müddetçe bakire kızlarına, geçici evlilik için izin vermeyecek olan babaları kınamaz.

Berri şöyle devam eder: “Geçici evlilik, özellikle genç olgunluk dönemi boyunca, günahlardan kaçınmanın bir yolu olarak görünüyor” (s. 25). Bir erkeğin “iffetli bir kadını” mut'a eşi olarak seçmesinin iyi olması sebebiyle, mut'a aynı zamanda cinsellik yoluyla bulaşan hastalıklardan kişinin korunma çaresidir. O (Berri) bu çeşit bir birlikteliğin sırf cinsellik için olduğuna dair düşünceyi giderir, fakat aşk, daimi bir birliktelik içinde olabileceği gibi, geçici bir birliktelik içinde de olabilir.

O “geçici evlilik, daimi evlilik mümkün olduğunda teşvik edilmez” diyerek açıklamasını sürdürür (s. 33). Aynı anda “kaç tane” geçici eş alınmasına izin verildiği konusuyla açıklamalarına devam eder. Bazı kaynaklara göre (daimi evlilikte olduğu gibi) dört kadın sınırı olduğunu ve diğer bazı kaynaklara göre de sınır olmadığını nakleder.

Mut'a uygulaması hakkında sorgulama yapan genç adam güçlü yanılgılara sahiptir. Mut'a fikri, özellikle bir bakire için, bekaretin Lübnanlı kültürde yerleştiği değere aykırıdır. Şeyh Berri, Kur'an'ın mut'a uygulamasına izin verdiğini, fakat Lübnan kültürünün buna izin vermediğini iddia eder. Fakat Berri bir Lübnanlıdır ve kız çocuklarının babasıdır. Bir baba, onun için iyi olmadığına dayanarak, kızı için mut'ayı reddedebilir. Bunu yaparak o, aynı zamanda evli olmayan kadınlar için bekaretin kültürel formunu korurken, kültür dinden daha güçlü ve önemlidir fikrini reddeder. Ayrıca o, İslâmî erkeğe verilen evin reisi ayrıcalığını pekiştirir.

Onun (aynı zamanda babanın böyle birlikteliği yasaklama hakkı olduğuna işaret etmesine rağmen), cinsellikle ilgili konularda erkek kardeş için tanınan hakların aynısını kız kardeş için de atfetmesi gerçekten dikkat çekicidir. Elbette, böyle bir konuda onun, basitçe müçtehit görüşlerini nakletmesi savunulabilir. Fakat Berri, mut'a hakkında sunumda bulunduğu şeyi dikkatli bir şekilde seçmiştir. Onun bize sunduğu şey imam ve müçtehitlerden karma karışık nakiller değildir. Gerçekten, Humeyni ve diğer Ayetullahlar, bu uygulamayı teşvik etme konusunda Berri'den daha fazla gayretlidirler. Berri, daha çok, Birleşik Devletlerdeki Lübnanlıların kültürü ve problemleriyle ilgili konulara cevap vermeye uğraşüyor. O, bir kız mut'a uygulamasını seçebilir diyerek, evlilik dışı bir erkekle cinsel ilişki yaşayarak, ailesinin otoritesine karşı çıkan dikbaşlı kıza yol gösteriyor. Bu esnada o hala, kızın babasının haklarını muhafaza ediyor.

Şeyh Berri'nin mescidinde, kendisiyle yakın ilişki kurulmuş ve toplumun derinliklerinden haberdar biri olan Hüseyin'le görüştüğüm zaman, genç bir kıza mut'a evliliği önerilmezken, cinsel ilişkiye istekli olan isyankâr kızların durumunda mut'anın bir çözüm olabileceğini görebildiğini söyledi. Şeyh Berri, genç bir kız için geçici bir birliktelik olasılığını vurgulayarak, ailelerin kıza karşı katı tedbirler almaması gerektiğini söylüyor. Katı tedbirlerle, kızın öldürülme olasılığını kastediyorum, bazı şeyler Lübnan'da özellikle

Bekaa'da olağan değildir. Gerçekten, Dearborn'da 1987'de, Şii bir adam, onlu yaşlarındaki kızı bir erkekle bir hadise yaşadığı ve ailesinin onurunu zedelediği gerekçesiyle kızını öldürmüştür.

Bu metinde Berri, henüz evlilik konumuna ulaşamamış genç, bekar erkelere yöneliyor. O, tesadüfî cinsellikten uzaklaştırmaya ve dini yaptırımlarla uygun cinselliğe yönlendirmeye gayret ediyor. Mut'a evlilikleri yapan evli erkekler konusunda konuşurken, her ne kadar aksine deliller kolayca bulunabilecek olsa da o, evli erkekleri mut'a uygulamasından uzaklaştırmayı öneren hadisleri / gelenekleri naklediyor. O, İmam Razi'dan nakledilen: "daimi eşlerinizle evliliğinizi sürdüreceğiniz yerde, zevk evliliğinde ısrar etmeyin. Zira onlar, imanı reddedebilir, şikâyet edebilir ve daha sonra bizi suçlayabilir ve bize beddua edebilir" sözünü seçer.(s. 34)

Mut'a uygulaması konusunda diğer ulemanınikiyle mukayese edildiğinde nispeten muhafazakâr olsa da, Şeyh Berri, bize hukuki görüşü aktarır. Şimdi ortaya çıkan sorun bu görüşün, toplumunkiyile nasıl uyuşacağıdır.

Mut'a Karşı Cemaatin Tutumu

Yaşlı Hajja Fatma için, bir kişinin yapabileceği en kötü şey, hırsızlık, içki içme, mut'a karısı olma gibi -haram olan- aptalca şeyler yapmaktır. Tıpkı Fatma gibi genç Nadia da Bekaa'dandır ve o da mut'adan nefret eder. "Buna izin verilmiş olamaz" der. Dini yönden kuvvetli Nabıyye'den Nesrin de aynı şekilde mut'adan hoşlanmaz. "Eğer evlenmek istiyorsan, bunu normal olan yolla yap" der. Güney Lübnan'daki Bint Cübeyl'den Leyla, henüz onlu yaşlarındadır fakat evli ve bir çocuğu vardır, mut'a haramdır der. "Sadece (Lübnan'da İslami cumhuriyeti savunan Şii militan güçler olan) Hizbullah mut'a yapar" der. Bekaa'da köy evindeki Ayşe, mut'anın halen uygulanmakta olduğunu ve aileler için büyük sıkıntılara yol açtığını iştmiştir. "Bunların hepsi Hizbullah sebebiyledir" ve "Biz önceden asla mut'a yapmazdık" der. Yakın zamanda Mekke'ye hac için gitmiş ve aslen Balebek'ten olup, şu an Beyrut'un varoşlarında yaşayan oldukça yaşlı olan Ümmü Ali, "mut'a dine aykırıdır" der.

Hatice bu görüşleri kabul etmez. Okul yıllarını Amerika'da blucin giyerek ve rock müzik dinleyerek geçiren "yeniden doğmuş" bir kadın olarak o, bu uygulamayı kalpten onaylar. Şu anda kocaman bir eşarp ve her yanını kaplayan bir palto giyerek "yüzde yüz" desteklediği mut'anın erdemleri konusunda bana konferans verdi. "O Tanrı'dan insana gönderilmiş bir kanundur. Bu sebeple onu yasaklayamayız" dedi. Konu hakkında kişisel görüşünü ona sordum, fakat bana bilgi vermeyeceğini, sadece kitaplarda yazılmış olan şeyleri aktarması gerektiğini söyledi:

"Mut'a toplumu korumalı. O evli erkekler içindir, fakat evli kadınlar için değildir. Zira erkek ve kadın farklıdır. Erkek cinsel dürtü açısından çok daha güçlüdür. Bir kadın, bir erkek gibi daima cinsellikle ilgilenmez. Bir ka-

dın hamile veya hayızlı olduğu zaman, kocasıyla cinsel ilişkiyi reddetmek zorundadır, çünkü böyle durumlarda, en azından hayız müddeti boyunca ilişki mekruhtur (sakıncalı fakat yasak değil). Her şeye rağmen, bu hayız müddetindeki cinsel ilişkiden hamile kalırsanız, hastalıklı / sakat çocuğunuz olabilir. Bu sebeple erkek mut'a yapabilir. Kadın, kocası bunu yaparken onu engelleyemez. Hatta onun hakkında kocasına soru bile sormamalıdır”.

Amerikalı olan her şeyi reddeden ve tek bir şey düşünen bir genç olan Hatice, kendi “köktenci” (fundamentalist) İslâm yaklaşımında ateşlidir ve yönetim için en ideal şeklin İslâm cumhuriyeti olduğunu düşünür. Bu toplumda onun dini / politik görüşlerini paylaşan diğerleri de vardır, fakat şimdiye kadar diğer herhangi bir kadından onun gibi güçlü bir biçimde mut'ayı savunmasını duymadım. İslâm hukukunu dikkatli bir biçimde izleyenler uygulamaya inanır gibi yaparlar. Ve hepsi onun bir bakire için olmadığı konusunda fikir birliği içindedir ve onu yine evli bir erkek için düşünmezler. Hatice gibi, ilk göçmenlerden olan Zehra da Şiiliğin katı yorumunu tercih eder, mut'anın dini nassın bir kısmı olduğunu doğrulama eğilimindedir. O, kocasının mut'a yapma yetkisi olduğunu farkındadır ve onlar konu üzerinde tartışmışlardır. Görüşünce kocasının mut'a yapma niyeti yoktur, ki Zehra bunu iyi bir şey olarak kabul eder, çünkü, eğer mut'a yapacak olursa, “muhtemelen onu öldürebilirdi”. O aynı zamanda, mut'anın gençler ve bekâr erkekler tarafından suiistimal edildiğini gördüğünü söyledi ve bu sebeple onların cezalandırılması konusunda tereddütü yoktu.

Mut'anın bakireler için olmadığı konusunda neredeyse fikir birliği vardır. Muhalif görüş ilginç bir kaynaktan geldi. Kendisiyle röportaj yaptığım sol görüşlü dini inkar eden bir kadın, böyle bir şeyin toplum tarafından kabul edilmez olmasını eklemesine rağmen, cinselliğin evli olmayan kadınlar için yasallaştırılmasının en iyi yolu olduğunu gördüğünü söyledi.

İslâm hukukunu dikkatli bir biçimde takip eden, fakat dinin siyasal yönlerinden kaçınan Emel, mut'a konusunda aynı fikirde olmadığını iddia etti. Bu, “sen nasıl herhangi bir dini yaptırım konusunda aynı fikirde olamayabilirsin? Böyle bir şeyi uygulamayabilirsin, fakat böyle bir şeye katılmıyorum demek yanlıştır” diyen Iraklı bir kadının kızgınlıktan tüylerini diken diken yaptı. Bu, Lübnanlı kadınlar için “dini olarak doğru” bir cevaptır, fakat görünüşte, onların hiç biri onu yeğlemezler. Onların çoğu oldukça kesin bir biçimde pratikte mut'ayı reddederler.

Bu cevaplar onların erkekleriyle nasıl uyumludur? Aşağıdaki bölümde bir dizi yorum verilecektir.

Güney Lübnan'dan, kolej eğitimi almış, evli, genç bir erkek olan Ali S. şöyle der: “Muhtemelen mut'a İslâm'ın ilk günlerinde makul bir uygulamaydı. Fakat bildiğim kadarıyla amacını yitirmiştir. Onun bir gecelik ilişki-

den farkı yoktur. Sadece Allah adıyla denmesi, onu iyi yapmaz". Yine Güney Lübnanlı ve kolej eğitimi almış, fakat Ali'den daha fazla dini bilgisi olan Halit (sualimi) başlangıçta "o yasal fahişeliktir" diye cevapladı. Daha sonra bu beyanatını geri aldı ve bu konu hakkında kafasının karışık olduğunu söyledi. "O dini bir şeydir ve sanırım onu onaylamaya eğilimliyim, fakat bir adamın nasıl birden fazla karısı olabileceğini düşünmüyorum". O, mut'ayı evli bir erkektense, bekarlar için daha fazla kabul edilebilir bulur. Fakat, sadece boşanmış veya dul bir kadın mut'a yapmalıdır diye düşünür.

Bekaa'dan kolej öğrencisi Ali H., mut'ayı sevmediğini ve onun sadece Hizbullah tarafından onaylanan bir şey olduğunu söyledi. Beyrut'un varoşlarında yetişmiş olan kolej mezunu Eşref, mut'ayı mazur göstermek için bir gerekçe bulamadığını, fakat nispeten Hizbullah'a sempati duyanlar tarafından mut'a evliliği konusunda baskı yapıldığını söyledi.

Birleşik Devletlerde büyümüş ve bütün yetişkinlik hayatı boyunca bir fabrikada çalışmış olan Muhammed T. mut'ayı, özellikle Amerika'daki mevcut şartlara göre iyi bir fikir olarak değerlendirir. "O "her erkek mut'a yapabilir" der, fakat buna daha önce hiç mut'a yapmadığını ekler.

(Onun karısı yan odada televizyon seyrediyordu ve dinlemiyor gözü-küyordu. Bununla birlikte, son yorumunu yaptığı zaman, bana gülümseyerek baktı ve "kendisi için neyin iyi olduğunu biliyor" dedi)

Fakat hem mut'ayı onaylayan ve hem de yapan bazı erkekler de vardı. Kolej öğrencisi olan Muhammed F. bunlardan biridir. "Bu bizim için iyi bir çözümdür çünkü biz genç öğrencileriz ve o bizim için sadece bir seçenektir." Bu şekilde onların cinsellik yaşayabildiğini ve İslâm'a karşı olmadıklarını söyledi. Muhammed'e, mut'a evliliği şeklinin Lübnanlı kızlarla yapılabilmesi olasılığını sordum. "Bir erkeğin, boş/özgür bir kadın ile -yani boşanmış, dul ya da on sekiz yaşın üzerinde ise bakire bir kız ile, zira o kız Amerika'da yaşıyordur- mut'a yapabileceği"ni söyledi. "Eğer kız Lübnanlı ise, o ya babasının ya da erkek kardeşinin koruması altındadır, fakat burada çoktur" dedi. Buna Lübnanlı kültürel tutumunun bakirelerin mut'a karısı olmasını reddettiğini ekledi.

Genç, ciddi düşünceli ve İranlı olan Muhammed bu toplumda mut'a evliliği yapacak olan kişilere model olarak hizmet verirdi. Fakat o, tek tip değildi.

Bekâr ve Cumartesi geceleri gece klubünde dansçılık yapan, fakat Pazar sabahları camiye giden¹, bazı açılardan saygı duyan, kendi mut'a yoru-

¹ Selim'in durumunda, Cami Amerika'nın İslâm merkezine yönelendirir, Detroit bölgesindeki Şii camilerinden ilki ve öncekilerden çok daha yoğun yönelinen, daha fazla müslümanın ve gelecek nesillerinin kaynaştığı. Bununla birlikte, mut'a taraftarı olanlar are more likely to attend the other mosques which were founded by recent immigrants concerned with stricter interpretation of religious law. For further discussion regarding the distinctions among these mosques, see my doctoral dissertation, "Shi'i Islam in an American Community," 1991.

munda diğer herhangi birinden daha fazla liberal olan Selim de kendisiyle konuştuğum kişilerdendi. “İlk önce kadını tanımalı” ve onunla birlikte olmamalı ve mut'ayı amaçlamalı demesine rağmen, ona göre, evli yada bekar herhangi bir erkek geçici evlilik yapabilir. Erkek, kadının boşanmış yada dul olduğuna inanmalı.

Selim, benim görüştüğüm neredeyse herkesle arkadaştı. Benim bulgularıma göre, evli bir erkeğin mut'a evliliği yapabileceğine inananlar, genellikle kendi aralarında bu evlilik formunu yapmıyorlar. Mut'a onlar için, üzerinde konuşmak hususunda teorik bir önerme kalıntısıdır. Evliliklerinin belirli noktalarında eşlerinden uzun müddet uzakta kalan birkaç yaşlı erkeğin, mut'anın kendileri için İslâm hukuku içerisinde kalarak cinsel ihtiyaçlarını karşılama yolu olduğunu söylemeleri dikkatimi çekti. Genel olarak mut'a ilişkisine giren, kendi kendilerine evlilik sorumluluklarının üstesinden glemeyeceklerini düşünen genç erkekler olmasına rağmen, “günah” işlemeye hevesli değildirler. Bununla birlikte bir kolej öğrencisi olarak İsa, mut'a hafife alınmamalı demektedir. Eğer kadın hamile kalırsa, çocuğun bakımı erkek üzerinedir.

Nuri'nin durumu oldukça müstesna ve doğrusu çok şaşırtıcıydı. Kırk yaşlarında ve Lübnanlı gece klübü şovmeni imajındaki Nuri evliydi ve bir Müslüman kadından çocukları vardı. Yeni göçmen dalgası gelmeden önce hayatının büyük bir kısmını Amerika'da geçirmişti ve birçoğundan daha fazla Amerikan toplumuna uyum sağlamıştı. Bu yüzden, bir mut'a karısı olduğunu öğrendiğimde şaşırmıştım. Bana, onun da Müslüman Arap olduğunu, fakat Lübnanlı olmadığını söyledi. Üstelik mut'a evliliği şeyhin huzurunda yapılmış ve törene insanlarda davet edilmişti. Bununla birlikte, bu evlilik Amerika yasalarına göre hukuki değildi. Bana, bir erkek eğer aralarında adaletle muamele edebilecekse, dört eşe kadar evlenebileceğini söyledi. Eşlerinden birini mut'a karısı olarak gösterse de, bana iki karısı arasında eşit muamele yapabildiğine dair garanti verdi. Gerçekte ben onun daimi ve sürekli evlilik tiplerini karıştırdığına inanıyorum. Bununla birlikte, ikinci evliliğini mut'a şeklinde isimlendirerek o, polygamy için Amerika yasası çerçevesinde bir yol bulmuş.

Sonuç

Burada ifade edilen görüşler belirgin şekilde çeşitli olsa da, bazı net temalar da söz konusudur.

İran devriminden önce mut'anın Lübnan'da önemli bir konu olmadığı açıktır. Kendileriyle konuştuğum insanların bir çoğu, son zamanlarda ve Birleşik Devletlere geldiklerinden beri mut'adan haberdardılar. Mut'a kesinlikle bir Lübnan geleneği olarak görülmez. Gerçekte, boşanmış olduğu kocasına mut'a eşi olarak geri dönen yaşlı kadın Fatma uygulamayı bilmesine

rağmen, bu düşüncenin Lübnanlılar için tamamen yabancı bir şey olmadığına işaret eder. Gerçekte, muhtemelen o, sadece şeyhler ve Haeri'nin çoğunu İran'da keşfettiği, kendilerini bir şekilde toplumun periferisinde bulan kadınlar tarafından uygulanmıştı. Kutsal mekânlardan uzak olmasına rağmen Lübnan'da, tahminen daha küçük bir oranda uygulanıyordu.

Toplumun kapsamlı görüş birliği en iyi ihtimalle, mut'a benimsenmesi zor bir uygulamadır şeklindedir. Kendileriyle konuştuğum kadınlar hem resmi hem de gayri resmi olarak, ağırlıklı olarak bu uygulamadan hoşlanmadıklarını vurgulama eğilimindeydiler ve çok sık olarak onun dine aykırı olduğunu söylediklerini işittim. Kendilerini dini yasalara sıkı sıkıya bağlı gören bazı kadınlar, kendileri mut'a birlikteliği yapan erkek kardeşlere sahiptiler ve kendi kardeşlerinin tutumlarını haklı çıkarmaya hazırdılar. Bununla birlikte aynı zamanda onlar bu birliktelik üzerine empoze edilen bazı sınırlandırmalardan bahsettiler. Onlar mut'anın ciddi bir konu olarak ve bazı konularda Amerika'da bulunan kız arkadaş-erkek arkadaş ilişkilerinden çok farklı bir şey olduğu şeklinde görülmesini istiyorlardı.

Çoğu erkek dini açıdan sakıncası olmayan bir uygulama olarak onu onaylama eğilimindeyken, hala bu uygulamanın övünülecek bir şey olmadığını düşünenler vardı. Bekaa'dan tamirci Bay S., eğer bir erkek uzun süre karısından ayrı yaşayacaksa, mut'a evliliğinin erkek için onaylanabilecek bir şey olduğunu söyledi. Bununla birlikte daha fazla tercihe şayan olanın eşine sadakat olduğunu vurguladı.

Onlardan sadece İran'dan "yeni" Şiiliği tamamen onaylamış olanlar bir bakirenin düşüncesini geçici bir eş olarak düşünürlerdi. Ve hatta hepsi. Hüseyin bunun bir örneğidir. O, böyle bir şeyin dini olarak izin verilebilir bir şey olduğunu bilirken, onun Lübnanlı değerleri bu fikri tamamen doğru olarak onaylamasını engeller.

Sürelî evlilik konusundaki Şeyh Berri'nin kitabı toplumda en iyi satan kitaplardan biri olmadı. Hatice ve yakın tanıdıkları gibi kadınlar hariç, kitabın ne içerdiğini bilmek konusunda meraklı olarak tanıdığım birkaç kadın kitabı satın almak için kitapçıya gitmek konusunda çok utangaçtır. Onlar, satıcının onların bu uygulamayı kendi kendilerine uygulayacaklarını istediklerini düşüneceğinden korkuyorlardı.

Halk kitabı okusa da okumasa da, hatta varlığını bilse de bilmesede, mut'a konusunda, geçici birliktelikleri düzenlerken Lübnanlı kızları ayatarak genç erkekler, mut'a kullanımını "yanlış yorumlayacak" kadar, büyüyen bir ilgiye ek olarak uygulamanın farkında olunması gittikçe artmaktadır. İslâm öğretisi konusunda iyi eğitilmiş ve İslâm hukukunun kendine göre yorumlanmasında çok tutucu olan Ümmü Hamud, bir kızla mut'a evliliği yapan bir genç erkeği azarladı. Ona, kendi kız kardeşinin böyle

bir birliktelik yaşamasına izin verebilip veremeyeceğini sordu. “Bu onun çenesini kapattı” dedi. O, eğer bir kimse evlenemiyorsa mut'a şeklinin uygulanabileceğini kabul etti, fakat buna “biz gerçekten bu uygulamadan nefret ederiz” diye ekledi.

Bu mut'a evliliklerinin çoğunun Amerikalılarla yapıldığına yol açmasında rağmen Ümmü Hamud ve diğer bazılarının yorumlarından açıkça görülmektedir ki Lübnanlı kızlar kendi kendilerine bu tür birlikteliklere giriyorlar.

Bu toplumdaki kızlar mut'ayı kendi cinsel ihtiyaçlarını tatmin etmek için yasal bir yol olarak görürler, bu toplum yakın gelecekte sıra dışı kargaşalarla yüzyüze gelebilir; benim inancıma göre kargaşa tamamen Dearborn'da uygulamanın ortadan kaldırılmasını zorlayacaktır.

Kaynaklar

Berry, Abdullatif. 1989. *Temporary Marriage in Islam*, Dearborn, Mich.: Az-Zahra International Co.

Haeri, Shahla. 1989. *Law of Desire: Temporary Marriage in Sh'i Iran*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Khomeini, Ruhollah, Mousani. 1984. *A Clarification of Questions*, trans. J. Borujerdi. Boulder, Colo.: Westview Press.

Walbridge, Linda S. 1991. *Shi'i Islam in American Community*, Ph.D. diss., Department of Anthropology, Wayne state University, Detroit.

OSMANLI FETVA LİTERATÜRÜNDE GAYRİMÜSLİMLERE TANINAN DİN VE İBADET ÖZGÜRLÜĞÜ:

FETÂVÂ-Yİ ALİ EFENDİ ÖRNEKLEMİ

Doç. Dr. Muharrem KILIÇ*

The Freedom of Religion and Worship of Non-muslims in Ottoman Fatwâ Literature: The Case of Fetâvâ-yi Ali Efendi

From the very beginning of the formative period of Islamic legal history fatwâ was a dynamic interpretative method in Islamic legal theory. So, as opposing to the classical orientalist discourse it could be argued that Islamic law is a law of muftis. Fatâwâs in Ottoman legal history had a legal and political influential power under the scholarly authority of Sheikh al-Islams. These fatawas have been collected in some collections. Here in this study it is aimed to show that fatawas are quite convenient materials for Ottoman legal history in an authentic framework. In this article we have chosen as a sampling collection the book of Çatalcalı Ali Efendi who is one of the prominent figures of Ottoman Sheikh al-Islams. Through his collection of fatawas the freedom of religion and worship of non-muslims in Ottoman classical time has been analyzed.

Key words: Ottoman, Ottoman legal history, Fatâwâ, Çatalcalı Ali Efendi, Freedom of Religion and Worship, Non-muslims.

Giriş

Hukukun toplumsallığı olgusu, bütünüyle hukukun ontolojik varlığının bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, hukuk sistemlerinin ait olduğu varlık alanlarının farklılaşan karakteristiklerini paranteze almayı gerekli kılmayacak denli genel sistemik bir ilkeye işaret etmektedir. Üst kavramsal düzlemde hukuka dair bu gerçeklik boyutu (sosyolojik bo-

* Sakarya Üniversitesi, e-mail: mkilic@sakarya.edu.tr

yut) toplumsal bünyede hukukun varlığını sosyal ihtiyaçların karşılanması işlevi ile sürdürmektedir. Bu toplumsal işlevi, hukukun teleolojik karakteristiğini yansıtmaktadır. Hukukun yapısal varlığını inşa eden boyutlardan birisini oluşturan bu pratik düzlem, her bir hukuk sisteminin kendine özgü kuramsal ve metodolojik çerçevesine uygun bir biçimde tanzim edilmiştir.

Normatif düzlemde İslâm hukukunun kurumsal (mezhebi) doktrinasyonu, özgür entellektüel bir alanda ilmi liyakat ve gerekli formasyona sahip olanların çabaları ile gerçekleştirilmiştir. Bir hukuki yorumlama geleneği içerisinde ‘ictihad’ terimi ile kavramsallaştırılan bu etkinliğin teorik çerçevesi ve metodolojik ilkeleri ilgili özgün disiplinler alanlarda (fıkıh usûlü, *edebü’l-kâdî*, *edebü’l-müftî*) belirlenmiştir. Bu noktada ictihad, hukukun kaynaklarından yorumlanarak normatif bir bünyeye dönüştürülmesinin temel aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu etkinlik (ictihad), varlığını fetva formunda hukukun normatif boyutu ile sosyolojik boyutunun kesiştiği noktada tebarüz ettirmektedir. Hukukun olgusal gerçeklikle temasını kuran bir hukuk üretim biçimi olarak fetva, doktriner anlamda hukukun gelişimine katkı sağlayarak bir anlamda hukuki yorumlamanın dinamizmini sağlayan faktör olmuştur.

Nitekim fıkıhın/hukukun ilk oluşum evresinde fetvalar çoğunlukla toplumun yüzleştği dini ve hukuki aktüel meseleler çerçevesinde varlık bulmuştur. Fetvalar hipotetik hukuki spekülasyonların değil, ağırlıklı olarak tarihi-toplumsal bir gerçekliğe tekabül eden olguların çözümlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak nitelendiren ve hukukun fiili gereksinimler ve yargısal uygulamalardan çıkarsanmadığını öne süren oryantalistik algının tersine¹, hukukun doktriner gelişim ve değişiminin baş aktörü fetva olması yönüyle İslâm hukuku, ‘müftîlerin hukuku’ olarak karakterize edilebilir.²

Bu çalışma, öncelikle hukuki yorumlama geleneğinin asli bir formu ve doktrini inşa eden temel araçlardan birisi olarak fetvanın işlevselliğini hukuk-olgu ilişkisi ekseninde vurgulamayı Osmanlı fetva literatüründen bir örneklem ile sunmaya çalışacaktır. Bu meyanda öncelikle fetva kavramının teorik düzlemde ifade ettiği anlam çerçevesine, Osmanlı hukuk tarihi açısından değeri, otoritesi ve işlevselliğine dair saptamalarla değineceğiz. Daha sonra örneklem olarak konu edineceğimiz Osmanlı Meşihat makamının önemli figürlerinden olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi hakkında kısa biyografik bilgi ve fetva derlemesine -*Fetâvâ-yi Ali Efendi*- dair kısa bir tanıtıma yer vereceğiz. Ardından örneklem olarak aldığımız fetva derlemesinden hareketle, Osmanlı toplumunda gayrimüslim unsurlara tanınan din ve

¹ Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, s. 209, Oxford, 1965.

² Hallaq, Wael B., “From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law”, *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994) s. 65.

ibadet özgürlüğü alanını doktriner referansları ile fetvaların özgün söylemi çerçevesinde sunmaya çalışacağız.

Hukuki Yorumlamanın Dinamizmi: Fetva

Herhangi bir olayın ‘hükmünü beyan eden/açıklayan veya hükmünü koyan ve güçlükleri çözen kuvvetli cevap’³ olarak fetva, fıkıh bilgininin hukuki bir meseleye dair vermiş olduğu sözlü veya yazılı cevap ya da hüküm olarak tanımlanmaktadır.⁴ Şer’î bir meselenin hükmünü beyanı ifade eden iftânın,⁵ İslâm’ın başlangıcından itibaren süreç içerisinde kurumsallaşan bir yapı olarak ortaya çıktığı görülmektedir.⁶ Nitekim, bizzat Hz. Peygamber’in bir kadı ve müftî sıfatıyla hüküm vermesi ve bazı sahabelerin de müftî olarak bu etkinliği sürdürmesi yönüyle⁷ İslâm’ın birinci yüzyılı boyunca hukuki etkinliğin fetva çerçevesinde döndüğü ifade edilebilir. Bu kuşaktan yaklaşık yüz otuza yakın sahabenin iftâ ile uğraştığı ancak bunlardan bir kaçının üretken olduğunun tespit edilebildiği kaydedilmektedir.⁸

Nassın bulunduğu durumlarda onun lafız veya anlamından, bulunmadığı durumlarda ise farklı çıkarım (istinbat) yöntemleri aracılığıyla şer’î hükme ulaşmak ya da ona ilişkin zannî bilgiye ulaşma çabasını ifade eden icthad⁹ ile fetva arasında bir kavramsal benzerlik söz konusudur. Buna göre fetva, temel kaynaklarda varolan hükmün açıklanmasını ve düzenleme konusu olmayan (hüküm bulunmayan) meselelerde belirli metotlarla dini-hukuki hükmün elde edilmesi etkinliği olarak tanımlanabilir.¹⁰ Böylece hukuki akıl yürütmenin ve yorumlamanın genel adı olarak icthad kavramı ile fetva arasında bir kavramsal korelasyonun varlığını ifade edebiliriz.

Hem bu kavramsal korelasyonu ortaya koyacak şekilde ve hem de fetvanın formel düzlemde fıkıh bilginlerinin entelektüel çabaları olan icthada form verme niteliğini tebarüz ettirir biçimde fetva, “müctehidler tarafından ittihaz olunan icthadın ifade şekli (*avis doctrinal*)” olarak tanımlanabilir. Özellikle icthada bir form verme ve İslâm hukukunda maddi bir tezahüre bürünmesi yönüyle fetva mekanizması temel araç konumundadır. Bir diğer anlatımla fetva, icthad etkinliği sonucu elde

³ Bk. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, ‘fiv’ md.

⁴ Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ts., VIII, 206; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 615; Mardin, Ebü'l-Ulâ, “Fetva”, *DİA*, IV, 582. Atar, Fahrettin, “Fetva”, *DİA*, XII, 486.

⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, VIII, 206.

⁶ Müftülerin adli yapı içerisindeki işlevi ve fetva kurumunun tarihsel arka planı konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1991, s. 122-131.

⁷ Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 123.

⁸ Hallaq, Wael B., “From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law”, *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994), s. 63. Bazı kaynaklarda bu rakam 140 olarak zikredilmekte ve bunlardan yedi kişinin fetva verme konusunda temayüz etmiş olduğu kaydedilmektedir. Bk. Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 123.

⁹ Apaydın, Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

¹⁰ Atar, “Fetva”, *DİA*, XII, 487.

edilen doktriner birikimin, özgün bir ifade biçimine ya da söylemine dönüştürme aracıdır.¹¹ Fıkhi anlama ve yorumlama geleneğinin temel kavramlarından birisi olarak fetva, fıkıh ilminin doktriner ve literatürel oluşumunu temin eden temel araçlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fetvanın, doktriner gelişimin toplumsal yaşamın gerekleri ve pratik ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmesine imkan tanıyacak yorumsal dinamizm sağlayan özgün bir literatür oluşturduğu görülmektedir. Bu literatürün oluşumu, maddi hukukun gelişimi ve tedrici değişiminde merkezi bir role sahip olmuştur.

Genel anlamda toplumsal tarih ve özelde hukuk tarihi araştırmaları açısından oldukça zengin bir malzeme sunan fetvalar,¹² Osmanlı ilmiyesinin akademik ilgisini celp etmiştir. Bu ilgi doğrultusunda mecmualar şeklinde derlenen fetvalar,¹³ eğitim amacıyla medreselerde kullanılan hukuk doktrini eserlerinin¹⁴ yanı sıra yargılama sürecinde kadıların bilgi ve yürürlük kaynağını oluşturmuşlardır.¹⁵ Bu mecmualar pratik anlamda yargıda birer bilgi kaynağı olmanın yanı sıra, doktrini de besleyen bir literatürel tür olarak da ortaya çıkmışlardır. Nitekim bir müftinin yeni bir meseleye ilişkin öne sürmüş olduğu görüşler hukuk bilginlerinin ortak kanaatine göre doğru olarak kabul edilir edilmez, hukuk ekollerinin doktrin kitaplarına alınmıştır. Bu yönüyle İslâm hukuk tarihini teori ile pratik arasındaki gerilim ile tanımlayan Schacht¹⁶ da -kısmen paradoksal biçimde- hukukun, doktriner gelişimini büyük ölçüde müftilerin etkinliklerine borçlu olduğunu ifade etmiştir. Özgün müstakil bir literatür oluşturan bu eserler, doğrudan belirli bir tarihsel zaman ve mekan bağlamında ortaya çıkan meseleleri ihtiva etmeleri yönüyle oldukça önemli tarihi bir değere sahiptir.¹⁷

Schacht'a göre ilk Abbasiler dönemine kadar olan oluşum evresinden sonra hukukun yaşam pratiği doğrultusunda gösterdiği gelişim ve değişim karakteri zayıflamış ve gittikçe katılarak nihai şeklini almıştır. Bu katılı-

¹¹ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, İstanbul, ts., II, 33.

¹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Dânişmend, İsmail Hâmi, "Fetva Mecmualarına Göre İslâm Fıkının Millî Kıymeti", *Türkiyât ve İslâmiyât Tedkikleri Külliyyatı*, İstanbul 1956, s. 1-39; Ecer, A. Vehbi, "Türk Kültürünün Tetkikinde Fetva Kitaplarının Önemi", *Türk Kültürü*, VIII/90, Nisan 1970, s. 400-405; Ecer, A. Vehbi, "İçtimai Hayat ve Kültür Tarihi Bakımından Fetva Kitaplarının Önemi", *Prof. M. Tayip Okiç Armağanı*, Ankara 1978, s. 251-265.

¹³ Osmanlı dönemi fetva mecmuaları konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Özen, Şükrü, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3 (5), 2005, 249-378.

¹⁴ Fatih döneminden itibaren Osmanlı şeyhülislamlarından Molla Hüsrev Mehmed Efendinin (ö. 1480) *Dürrü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, adlı eseri mahkemelerde en sık başvurulanan resmi olmayan bir kanun metni ya da bilgi kaynağı olarak kaydedilmektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, İstanbul 1971, II, 1199. Akgündüz, Ahmet, "Dürrü'l-Hükkâm", *DİA*, X, 27-28. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yine Osmanlı hukuk bilginini Muhammed b. İbrahim el-Halebi'nin (ö. 1549) klasik Hanefi fıkıh bilginlerinin temel eserlerine dayanarak telif ettiği *Mülteka'l-Ebhur* isimli eseri benzer işlevi görmüştür. Bk. Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 115.

¹⁵ Aydın, M. Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2005, s. 105.

¹⁶ Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1965, s. 199.

¹⁷ Schacht, *a.g.e.*, s. 74-75.

ğ ı hukukun asli bir vasfı olarak karakterize eden Schacht, değişimin pozitif hukuk alanında değil, hukuk teorisi ve sistematik üst yapısına ilişkin olduğunu öne sürmüştür. Ona göre ilk oluşum döneminde hukuk toplumsal ve ekonomik şartları yansıtmakla birlikte, süreç içerisinde devlet ve toplumsal gelişmeler ile temasını gittikçe kaybetmiştir.¹⁸ İslâm hukukunun kurucu evresinde fetvanın doktrin ve uygulama arasındaki diyalojik işlevselliği noktasında müspet bir bakış açısı sergileyen bu oryantalistik tutum, söz konusu evre sonrasında fikhî tarihüstü bir kategoriye hapsedilmektedir.

Bu klasik oryantalistik yaklaşımın tersine, ilk dönem ve sonraki fetvalar, doktrin eserlerine girmekle kalmamış, pozitif hukuk külliyyatını güncelleştirmek suretiyle, hukuki değişimin bir aracı da olmuştur. Hallaq, hukuk ekollerinin metinlerinin tahlilinin fetvalar ve onların sosyal arka planı arasındaki güçlü bağı ortaya koyabileceğini ve fetvaların pozitif hukuka girişini sağlayan yöntem ve prosedürlerin belirlenmesine yardımcı olabileceğini ileri sürer.¹⁹

Sözünü ettiğimiz klasik oryantalistik söylem, teori-pratik ikilemi öncülünü İslâm hukukunun kurucu evresini de içine alır biçimde genişletme eğilimi göstermiştir. Nitekim bu meyanda İslâm hukukunu ilk üçyüz yılda Allah'ın iradesini belirlemeye çalışan bilginlerin spekülâtif girişimlerinin bir sonucu, idealist normlarla dolu bir sistem olarak tavsif etmektedir. Buna göre âlimler, pratik gereksinimlerden ve mevcut şartlardan bağımsız bir biçimde var olan ve hukuki uygulamaya ters düşen dini ideali ifadelendiren bir kurallar sistemi üretmişlerdir.²⁰

Fetva birikiminin fûrû literatürüne yansımalarıyla, hukuk metni ile olgu ya da sosyal gerçeklik arasında canlı bir diyalektiğin kurulması mümkün olmuştur. Fetva kurumu, öngörülen teori-pratik ikilemini diyalektikçe dönüştürerek içtihat etkinliğinin dinamizmini temin eden önemli bir damarı oluşturmuştur. Hukuk ekollerinin doktrinleri ile uyumlu olduğu kabul edilen fetvalar, devamlı bir biçimde fûrû çalışmalarına girmiştir. Fûrû çalışmalarına giren fetvalar hukuk ekolünün doktrinindeki gelişim ve değişimi yansıtır. Fetvanın pozitif hukuku güncelleme ve tadil etmede bir araç olması müftîye sadece İlahi hukukun keşfi görevini değil, fetvada yer alan yeni hukuki unsurun ekolün kurulu doktrini ile uyumlu olması gerekliliğini ortaya çıkarır.²¹ Fetvanın doktriner gelişimin ve değişimin baş aktörü olması yönüyle, İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak gören ve İslâm hukukunun ne fiili gereksinimler ve ne de yargısal uygu-

¹⁸ Schacht, *a.g.e.*, s. 75. Bu oryantalistik yaklaşımın eleştirisi konusunda bk. Hallaq, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society*, 1 (February 1994) s. 30.

¹⁹ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 29.

²⁰ Coulson, N. J., "The State and The Individual in Islamic Law", *International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), 57. Coulson'un İslâm hukukunun doğasına dair görüşlerinin eleştirisi konusunda bk. Kılıç, Muharrem, "İslâm Hukukunun Doğasına Klasik Oryantalistik Bir Bakış: N. J. Coulson Örneği", *Marife Dergisi*, sy. 2/3, 2002.

²¹ Hallaq, Wael B., "From *Fatwas* to *Furu*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", s. 61-62.

lamadan çıkmadığını öngören bakışın tersine²², müftîlerin hukuku olarak nitelenmesi daha uygun görülmektedir.²³

Oryantalistik çevrelerde kadıların oranla müftîlerin oldukça az ilgiye mazhar olmalarının nedenini bu oryantalistik öncül olarak belirleyebiliriz. Daha iyimser bir gerekçelendirme ile bunun sebebinin kısmen, hukuk sistemi içerisinde müftînin konumunun kendileri açısından aşına bir durum oluşturmayan gözlemcilerin çoğunun dava-merkezli bir sistem algısına sahip olmalarıdır. Kısmen de bu durum, hukuk sisteminde kadıya oranla müftînin işlevi ya da aktivitesinin daha az kurumsallaşmış olmasıdır. Kadılar maaşla çalışan ve devlet tarafından atanan görevliler olmakla birlikte müftîlerin çoğu her hangi bir siyasi otorite ile bağı olmaksızın etkinlik göstermişlerdir.²⁴ Ancak hukuki niteliği itibarıyla yargılama etkinliğinden ayrılan fetva etkinliğinin²⁵ tarihsel süreç içerisinde din-devlet ilişkilerinin pratik yansımalarının okunabileceği özgün bir eksen olarak kurumsallaştığını görmekteyiz.

Literatürel düzlemde fetvanın *sui generis* bir yorumsama geleneği olarak temayüz etmesine yol açan karakteristiklerinin belirlenmesi açısından diğer literatür türlerinin temel özelliklerinin zikredilmesi anlamlı olacaktır. Bunlardan maddi hukuk birikimini yansıtan furû fıkıh literatürü ile hukuk teorisi (fıkıh usûlü) birikimi, hukukun teorik boyutunu kendisine konu edinmiştir. Öte yandan fetva literatürü, yürüyen yaşamın beşeri ilişkilerine bağlı olarak insanların sorunlarına cevap oluşturacak biçimde pratik yönü teşkil etmektedir.²⁶ Hukuki bir söylem ve sosyal bir enstrüman olarak fetva²⁷ etkinliği, mezhep kurucularınca bizzat gerçekleştirilmiştir. Furû literatürünün ilk mezhep kurucularına yapılan atıflarla sıklıkla yer aldığı doktrin eserleri bir hukuki söylem tarzı olarak fetva söylemini esas almıştır.²⁸

Her ne kadar yukarıda işaret edildiği üzere hukuki niteliği itibarıyla fetva ve kaza birbirinden ayrılan bir kavramsal çift olmakla birlikte, kurumsal düzlemde hukuki yorumlama geleneğini koordine edici bir işlev gördükleri ifade edilebilir. Nitekim bu durum kendisini, yargı mensupla-

²² Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: 1965, s. 209.

²³ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 65.

²⁴ Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, (ed. M. Khalid Masud vd.), Cambridge, Harvard University, 1996, s. 3.

²⁵ Hukuki niteliği açısından fetva ile kazânın ayrıştırılması noktasında şu temel farklara yer verilmiştir; 1. Şer'î bir hükmü ihbar olan fetva bağlayıcı (mülzim) değildir. Kazâ ise bağlayıcı/ilzam edicidir. 2. Yalnızca ihbardan ibaret olan fetvanın karşısında, kazâ ihbarın yanı sıra infâz ve imza vasfını da haizdir. 3. Fetva umumi iken, kazâ hususi bir karaktere sahiptir. 4. Fetva fıkıhın bütün alanlarına ilişkin meselelere şamil iken, kazâ sadece muamelâta, ukubâta ilişkin meselelere dair hüküm verir. 5. Fetva dini meseleler hakkında bilgi vermek mahiyetinde olduğu zaman resmi memur olmayan ilim adamları tarafından da verilebilir. Ancak kazâ yalnızca devletin tevcihine bağlıdır. Bk. Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Islahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts., I, 253.

²⁶ Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" s. 4.

²⁷ Hallaq, "From *Fatwas* to *Furu*", s. 30-31.

²⁸ Hallaq, *a.g.e.*, s. 62.

rının (kadılar) hüküm verirken bir bilgi ve yürürlük kaynağı olarak fetvalardan faydalanmaları ve bizzat müftülerle istişare etmelerinde²⁹ ortaya çıkarmıştır. Buna bağlı olarak da adli alanda geniş ölçüde yargı birliğinin oluşmasına ve dahili bir bilimsel denetim mekanizmasının kurulmasına³⁰ ve hukuki istikrarın sağlanmasına imkan tanımıştır.

Sonuç olarak fetva, sekizinci yüzyıldan itibaren fıkıh bilginleri ve kadılar tarafından geliştirilen etik ve juristik normlar sistemi olarak değerlendirilebilir. Bir normlar sistemi olarak fetva, vahyin normatif yorumu, onun prensip ve emirlerinin beşeri fiiller alanındaki uygulaması olarak nitelendirilebilir.³¹

Osmanlı Hukuk Sisteminde Fetvanın ve Şeyhülislamlık Makamının Hukuki Otoritesi

İslâm tarihinde özgün bir biçimde Osmanlı devletinin merkezileşme sürecinde ilmiye sınıfının fetva etkinliğini şeyhülislamlık bünyesinde kurumsallaştırdığını görmekteyiz.³² Bu kurumsal bünye, salt olarak hukukun yorumlanması noktasında uhdesinde barındırdığı formel otoritesiyle değil, din-devlet ilişkilerinin kurgulandığı zeminin değişken yapısını da tebarüz ettirmesiyle öne çıkmaktadır. Bu dini otorite, sultan (devlet başkanı) tarafından tayin edilen ve kendisine şeyhülislam unvanı verilen kişi tarafından temsil edilmektedir.

Kökeni itibarıyla Şeyhülislam unvanı dördüncü/onuncu yüzyılda bazı saygın ilim adamı ve fıkıh bilginlerine tazim amacıyla kullanılmış bir terim olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlı öncesi dönemde bu unvana benzer –Fahrü'l-islâm, İmâdü'l-islâm gibi- isimlendirmeler ilmiye sınıfının hiyerarşik bir mertebe ya da düzeyine işaret etmeksizin kullanılmıştır. Osmanlı tarihinde ise, şeyhülislam unvanı resmi bir hüviyet kazanarak ilmiye sınıfının üst düzey merciiine tekabül eden bir hiyerarşik tanzim ile ortaya çıkmıştır. Osmanlı devletinde şeyhülislamlık kurumunun ortaya çıkışı meselesi ilk şeyhülislamın tespiti konusu merkezinde tartışma konusu yapılmaktadır.³³ Böylece yaklaşık olarak beş yüz yıllık (1424-1922) bir geleneği temsil eden şeyhülislamlık makamı Osmanlı tarihinde etkin bir otorite ve nüfuz alanına sahip olmuştur. Ancak söz konusu makamı işgal eden figürlerin şahsi birikim ve etkinlikleri ile paralel biçimde

²⁹ Adli mekanizma içerisinde hukuk bilginlerinden ya da müftülerden oluşan bir istişare meclisi (*qadi concilium*) ile yargılamanın iç denetimini sağlandığı tarihsel bir uygulama için Endülüs yargı teşkilatı dikkat çekicidir. Bk. Qadri, Anwar A., *Justice in Historical Islam*, New Delhi, 1982, s. 41; Kılıç, Muharrem, *Endülüs Emevi Devletinde Yargı ve İşleyişi*, Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, İstanbul 1995, s. 49-52.

³⁰ Atar, “Fetva”, *DİA*, XII, 487.

³¹ Johansen, Baber, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, s. 1.

³² Ayrıntılı bilgi için bk. Yakut, Esra, *Şeyhülislamlık Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul 2005, 21-48.

³³ Genel olarak II. Murat döneminde Molla Şemseddin Fenârî'nin ilk şeyhülislam olarak atandığı görüşü benimsenmektedir. Şeyhülislamlık kurumunun doğuş ve gelişimi konusunda bk. Repp, Richard, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London, 1986, s. 120-121; Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülisamları*, Ankara 1972, s. 1-3.

dönem dönem farklılaşan bir otorite ve nüfuz alanına sahip olmuştur. Nitekim Yavuz döneminde Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemal Efendi (öl. 1526) ve İbn Kemal (Kemalpaşazâde) (öl. 1534) ve daha sonra Ebussuud (öl. 1574) ile birlikte bu kurum ilmiye sınıfı ve diğer kurumlar arasında etki ve nüfuzunu artırmıştır.³⁴

Osmanlı ilmiye sınıfını tanzim eden ilk düzenleme olan Fatih Sultan Mehmed'in kanunnamesinde eş anlamlı bir biçimde kullanılan müftü ve şeyhülislam unvanları ile anılan kişilerin ilim adamlarının reisi ('şeyhülislam ulemanın reisi') olduğu açık biçimde ortaya konulmuştur.³⁵ Uzunçarşılı, bu düzenlemenin onların onaltıncı yüzyıl ortalarına ve hatta bu yüzyılın sonlarına kadar devletin tüm ilmiye sınıfının mercii olduğu anlamına gelmediğini vurgulamıştır. Şeyhülislamlığı fetva verme yetkileri nedeniyle hürmeten verilmiş bir unvan olarak niteleyen Uzunçarşılı, fetva vermenin Hanefî fıkına derin vukufiyeti gerektirdiğinden onların ulemanın reisi sayıldığını belirtmiştir.³⁶ Ayrıca devlet bürokrasisi açısından şeyhülislamın konumu din-devlet ilişkisi noktasından tahlil edildiğinde bu makamın manevi anlamda daha üstün bir mertebeye tekabül ettiği ifade edilebilir. Bu durumu Uzunçarşılı şöyle dile getirmektedir; Osmanlıda din asıl, devlet ise 'onun fer'i olarak görüldüğünden şeyhülislam zâhiren veziri azam ile aynı derecede sayılmış ise de derecesi manen ondan yüksekti.'³⁷ Onaltıncı yüzyıldan sonra ise bütün ilmiye sınıfının reisi olarak, müderris ve kadılar (mevâlî) da onun idaresinde yer almışlardır.³⁸

Osmanlı'da fetva kavramının³⁹ fikhî yorum geleneği açısından ait olduğu referans alanı, kurumsallaşma sürecinde iftâ makamına mezkur dini ve siyasi otoritenin izafeti sonucunu doğurmuştur. Bu otoritenin özellikle dini referans alanı çerçevesinde doğrudan meşihat fetvalarında formüle edildiğini görmekteyiz.⁴⁰ Nitekim bu meyanda Ali Efendi'nin mecmuasında kaydedilen bir fetva şöyledir. "*Zeyd'in bir hususta şeyülislamdan aldığı fetvayı gösterdiği hasmı Amr, "fetva neymiş, ben fetva bilmem" dese kendisine ne lazım olur? el-Cevap: Tecdid-i iman ve nikâh.*"⁴¹ Görüldüğü üzere fetvanın otoritesini tahfif edici nitelikteki sözün sahibinin iman ve nikâh yenileme gibi dinin asli hükümlerinin inkarı neticesinde öngörülen müeyyide ile tecziyesi gerekli görülmüştür.

³⁴ Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 174; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, 347; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 179-185.

³⁵ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 174; Pakalın, a.g.e., III, 347.

³⁶ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 175.

³⁷ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 178.

³⁸ Uzunçarşılı, a.g.e., s. 174.

³⁹ Osmanlı'da fetva kavramının kurumsallaşma süreci çerçevesinde formel ve teknik açıdan analizi konusunda bk. Heyd, Uriel, "Osmanlı'da Fetva Müessesinin Bazı Tezahürleri", (çev.: Fethi Gedikli), *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine*, Ankara 2002, s. 67-98.

⁴⁰ Müftülerin –özel ya da kamusal- etkinliklerinin önemi onların görüşlerince varlık bulan yüksek düzeydeki otoritelerine dayanmaktadır. Bu yönüyle fetvanın, Anglo-Amerikan hukuk mekanizmasının case-law precedent'na çok yakın bir benzerliğinin olduğu öne sürülmüştür. Bk. Masud, Messick, Powers, "Muftis, Fatwas and Islamic legal Interpretation" s. 3-4.

⁴¹ Çatalcalı, Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, (haz. Salih b. Ahmed el-Kefevî), İstanbul 1893, 1 ciltte 2 c., I, 179.

Çatalcalı Ali Efendi ve *Fetâvâ-yi Ali Efendi*

Osmanlı meşihat makamının önemli figürlerinden birisi olan Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi, Alâiye (Alanya) Nakşibendî şeyhi olan Mehmed b. Hasan el-Alâi Efendinin oğlu olarak 1631 yılında Çatalca'da dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimi sonrasında 1647 yılında şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi tarafından mülâzım olarak kabul edilmiştir. Bunun akabinde Minkârîzâde Yahya Efendinin yanında görev yapmıştır. 1652 yılında Mısır kadısı olan Minkarîzade ile birlikte Mısır'a gitmiş ve orada Bab mahkemesi naibi olmuştur. Minkârîzâde'nin 1659'da İstanbul kadısı olması üzerine İstanbul Bab mahkemesi nâibliğine atanmıştır. 1661'de ikinci kez Mısır'da Bab mahkemesi nâibi olmuştur. Bazı medreselerde öğretim görevlerinde de bulunan Çatalcalı, yargı alanındaki tecrübesini 1663 yılında Uyvar seferinde ordu kadılığı, 1666'da Selanik kadılığı ve 1669'daki Girit seferindeki ordu kadılığı görevi ile sürdürmüştür. Oldukça parlak bir yargı tecrübe ve birikiminin ardından 1671 yılında Mısır kadılığına atanmıştır. Ancak göreve başlamadan İstanbul'da Rumeli kazaskerliği görevi verilmiştir. Şeyhülislâm Minkârîzâde'nin emekliye sevkinin akabinde 21 Şubat 1674, kırk üç yaşında 43. şeyhülislâm olarak Sultan IV. Mehmet (Avcı Mehmed) tarafından tayin edilmiştir.⁴²

Yaklaşık on iki yıllık şeyhülislâmlığı süresince vermiş olduğu fetvaların bir derlemesi olan *Fetâvâ-yı Ali Efendi*⁴³ Osmanlı fetva literatürü içerisinde ünlenmiş ve *Behcetü'l-fetâvâ*, *Neticetü'l-fetâvâ*, *Fetevâ-yı Feyziyye* ile birlikte en muteber dört fetva kitabından birisi olarak kabul edilmiştir. Söz konusu literatürün diğer seçkin örneklerinde olduğu gibi bu eser dönemin tarihsel dokusunu ortaya çıkaracak zenginlikte bir birikimi ihtiva etmektedir. Günlük yaşam pratiğinde karşılaşılan ve tartışılan meselelere dair bir panorama sunmakta olan eserde 4412 adet fetva yer almaktadır. Bu tarihsel malzeme dönemin toplumsal yapısı, sosyokültürel değerleri ve din algılamasına dair bir çerçeve sunmaktadır. Farklı kütüphanelerde birden çok yazma nüshası bulunan eser, önce tek cilt, daha sonra da iki cilt olarak müteaddit defalar yayınlanmıştır.⁴⁴

Klasik fetva formatına uygun biçimde formüle edilmiş soru ve kısa 'olur' ya da 'olmaz' şeklindeki cevaplar olarak düzenlenmiş olan eser, klasik

⁴² Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin Efendi, *Devhatü'l-meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının b.Biyografileri*, İstanbul Çağrı Yayınları, 1978, s. 71-72; Fındıklılı Silahdar Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, İstanbul 1928, I, 632-633; Kallek, Cengiz, "Çatalcalı", *DİA*, VIII, 234-235. Yaşamış olduğu tarihsel dönem Osmanlının siyasi anlamda çalkantılı bir dönemine (1683 Viyana bozgunu sonucunda Macar topraklarının elden çıktığı) tekabül etmektedir. Siyasi iradenin zafiyeti karşısında tepkisiz kalması gerekçesiyle eleştirilere maruz kalan Çatalcalı, 26 Eylül 1686 yılında görevinden alınmış ve önce Rodos'a daha sonra ise Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. Sultan II. Ahmet 9 Mart 1692 yılınca Şeyhülislam Ebû Saidzade Feyzullah Feyzi Efendinin yerine, ikinci kez onu bu makama atamış ancak ölümü nedeniyle bu göre kırk gün sürmüş ve 19 Nisan 1692'de Edirne'de vefat etmiştir. Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamları*, s. 94-95.

⁴³ Henüz müellifin hayatta bulunduğu dönemde de olmak üzere eserin birden çok yazma nüshası bulunmaktadır. Bk. Kallek, Cengiz, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, XII, 438.

⁴⁴ Eserin nüsküllere yer verilmeyen ilk basımı tek cilt halinde İstanbul 1245'te yayımlanmıştır. İki cilt halinde ise İstanbul 1258'de basılmıştır.

fıkıh eserlerindeki sistematığe benzer bir bölümlemeye (*kitâb* ve *bâb*) göre düzenlenmiş elli üç bölümden oluşmaktadır. Ahıskalı Ahmed Efendi⁴⁵ ile fetva emini Gedizli Mehmed Efendi *Nukûlû Fetâvâ-yı Ali Efendi*⁴⁶ adıyla fetvaların orijinallerini kaydetmeksizin ilgili fetvaların dayanaklarını (nükûl) fıkıh doktrindeki kaynağının adını belirterek eser kaleme almışlardır. Daha sonra Salih b. Ahmed el-Kefevî her nakli, ilgili fetvanın altına kaydetmiştir.

Osmanlı'da Gayrimüslimlere (Zimmîlere) Tanınan Din ve İbadet Özgürlüğü

Tarihte her bir medeniyet havzası kendine özgü bir medeniyet paradigması ve bundan mülhem bir kültür alanı üretmiştir. Bu özgül kültürel alan siyaset, iktisat, hukuk gibi temel sosyal alanlarda kendi ilkeleri ile tezahür etmiştir. İlgili medeniyetin paradigmatic ilkeleri bu kültürel alanlarda içkin birer vasıf olarak varlık bulur. Tarihte farklı zaman ve coğrafyalarda medeniyet tecrübelerinin kurucu aktörleri olarak ortaya çıkan Müslüman toplumların farklı dini, etnik ve kültürel topluluklar ile olan ilişkilerine hakim olan perspektifin kökeninde bu medeniyet tasavvurunun bulunduğu ifade edebiliriz. Yaşanan tarihsel tecrübeler açısından bakıldığında söz konusu medeniyet algısı, farklılaşan aidiyetlerin ortak bir sosyal yapı içerisinde çatışmaya mahal vermeden bir arada varolmasının teorik ve pratik imkanlarını üretmiştir. Medeniyet tarihimiz açısından ortak temel karakteristik olarak nitelendirebileceğimiz bu durumun Osmanlı örnekleminde de özgün bir tarihsel tecrübeye işaret ettiğini ifade edebiliriz.⁴⁷

İslam tarihinde başlangıçtan itibaren, Müslüman toplumun gayrimüslim unsurları, hayatın merkezinde yer almışlardır. Bu yüzden gayrimüslimlerin merkezi konum ve rollerini dikkate almaksızın, sağlıklı bir tarih tasavvuru ortaya koymak mümkün değildir. Gayrimüslimleri azınlık olarak niteleme eğilimi söz konusu olmakla birlikte, I. Selim'in fetihlerine kadar Osmanlı imparatorluğunda olduğu gibi, birçok İslâm devletinde gayrimüslimler ezici bir çoğunluk oluşturmuşlardır. Bu gerçeğe bağlı olarak söz konusu toplumları oluşturan unsurların göz ardı edilerek anlaşılması mümkün değildir. İlgili tarihi toplumların alt gruplarına dair yapılacak olan inceleme, toplumun bütünü ve diğer egemen grupların yapısı ve işlevi noktasında özgün malzeme sunacaktır.⁴⁸

Doktrinde bireysel ve toplumsal düzeyde Müslüman ile gayrimüslim topluluklar arasındaki ilişkiyi düzenleyici temel normatif çerçeve, '*dinde*

⁴⁵ Ahıskalı Ahmed Efendi, *Nukûlû Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 218.

⁴⁶ Gedizli Mehmed Efendi, *Nukûlû Fetâvâ-yı Ali Efendi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., Yazmalar, nr. 3833.

⁴⁷ İslâm tarihinde Endülüs de çok kültürlü ve dinli bir coğrafyada çoğulcu bir medeniyet tecrübesi açısından oldukça parlak bir örneklem olarak temayüz etmiştir. Bk. Kılıç, Muharrem, "Hukuki Plüralizmin Tarihsel Pratiği: -Bırarada Yaşama Tecrübesinin Endülüs Örneklemini", *İslâmiyât*, sy. 3, 2005.

⁴⁸ Humphreys, R. Stephen, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, (çev.: Murtaza Bedir, Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 311.

zorlama yoktur'⁴⁹ vahyî bildirimi ile tanzim edilmiştir. Din ve vicdan özgürlüğü açısından düzenleyici esaslardan birisi olan bu ayetin iniş sebeplerine (*esbâb-i nüzûl*) ilişkin ilgili kaynaklardaki rivayetler⁵⁰ gayrimüslimlere bireysel ve kamusal düzlemde “bir dini benimsetme” konusunda zorlamanın reddedildiğini göstermektedir. Bu referans ilkesine bağlı olarak fetva literatüründe Müslüman olan bireyin hukuki ehliyete sahip olan (âkil ve bâliğ) gayrimüslim çocuğunu dahi Müslüman olmaya zorlayamayacağı anlayışı normatif bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu noktada Çatalcalı'nın fetva mecmuasında özgün formülasyonu içerisinde bu anlayış şöylece belirlenmiştir; “*Zimmî Zeyd Müslüman olduğunda bâliğ olan oğlu Amr'a sen de Müslüman ol diyerek cebr olunur mu? el-Cevap: Olunmaz.*”⁵¹

Osmanlı tarihi özelinde bakıldığında bu ilkesel çerçevede geliştirilen fıkhi söyleme sıklıkla sıkıya bağlı kalan Osmanlı uygulaması gayrimüslim teba-yı zorla İslâmlaştırma yoluna tevessül etmemiştir. Bu noktada temel gerekçenin Osmanlı'nın dini siyaseti konusundaki engin hoşgörüsü olduğu ifade edilebilir.⁵² Bu hoşgörüye bağlı olarak Osmanlı uygulamasında din ve vicdan özgürlüğü açısından gayrimüslimlere tanınan hürriyetler oldukça istikrarlı bir tarihsel tecrübeye işaret etmektedir.⁵³

Devletin gayrimüslim unsurlar ile ilişkilerinin hukuki çerçevesinin tanzimi meselesi, oluşum evresinden itibaren fıkıh ilminin doktriner ilgisini çekmiştir.⁵⁴ Bu akademik ilgi, İslâm'ın erken döneminde Hz. Peygamber'in Medine vesikası⁵⁵ ile yazılı bir biçimde çerçevesi belirlenmiş olan uygulaması ile tebarüz eden tarihsel gerçekliğin bir devamı olarak nitelendirilebilir. Tarihsel olarak Müslüman devlet ve toplumların gayrimüslim topluluklarla teması bu ilgi doğrultusunda hukuki bir zemine oturtulmuştur. Buna göre, İslâm devleti yönetimi altında kendi yurtlarında yaşamlarını sürdürmeyi isteyen gayrimüslimler bir anlaşmaya (zimmet anlaşması) bağlı olarak kala-

⁴⁹ Bakara (2), 256.

⁵⁰ Bir rivayete göre, Ensar'dan çocukları yaşamayan kadınlar çocuklarının yaşaması durumunda onları Yahudi yapacaklarına dair adakta bulunuyorlar ve doğan çocuklarını Yahudi ailelere veriyorlardı. Bu nedenle Yahudi olan Nadr oğullarında Ensar'dan bazı ailelerin Yahudileşmiş çocukları bulunuyordu. Bunlar Peygamberimiz tarafından Medine'den uzaklaştırılırken, Ensar çocuklarını bırakmayıp onları Müslüman yapmak istemişlerdir. Bunun üzerine ayet inmiş ve *ehl-i kitâb* olarak onların İslâm'a zorlanmaları yasaklanmıştır. Yine bir başka rivayette, Ensar'dan Müslüman olan bir kişinin Peygamberimizden, kendi istekleriyle Müslüman olmayan iki Hristiyan oğlunun, zorla Müslüman edilmeleri talebi üzerine bu ayet nazil olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, İbn Cerir, *el-Câmiu'l-Beyân an Tevlî Âyâ'l-Kur'an*, Beyrut 1984, III, 14-20; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, III, 279-282.

⁵¹ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 178.

⁵² Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler*, Ankara 2001, s. 199.

⁵³ Bk. Kenanoğlu, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi*, İstanbul 2007, s. 284-286.

⁵⁴ Haneî fıkıh literatüründe oldukça erken dönemde devletler hukukunu konu edinen siyer literatürü, İmam Şeybânî'nin (ö. 805) *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eseri ile özgün bir yazın türü şeklinde ortaya çıkmıştır. Eser ünlü Haneî hukuk bilgini Serahsî (öl. 1090) tarafından *Şerhu Siyeri'l-Kebîr* adı ile şerh edilmiştir. Ayrıca diğer doktrin eserlerinde *Kitâbü's-siyer* başlığı altında alana ilişkin meseleler ele alınmıştır. Örnek olarak bk. Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1986, cüz, III, 135-172.

⁵⁵ Söz konusu vesikanın hukuki niteliğine dair bir değerlendirme için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 5-10.

bilmişlerdir.⁵⁶

Söz konusu hukuki çerçeveye işaret eden zimmet sözcüğü,⁵⁷ bozulması ya da ihlal edilmesi, yermeyi gerektiren söz (ahit), sözleşme ya da kendileri ile sözleşme yapılan topluluk anlamlarına gelmektedir. Fıkhi bir terim olarak ise, Müslüman toplumun diğer din mensuplarına İslâm hakimiyetini tanıma şartı ile koruma ve konukseverlik sağlamış olduğu süresiz yürürlükte kalan bir sözleşme olarak tanımlanabilir.⁵⁸ Gayrimüslimler ile yapılan bu sözleşme (zimmet akdi), onlar açısından başvergisi olarak cizye yükümlüğünü doğurmaktadır. Bu mali yükümlülük, zimmî statüsünde olan vatandaşların can, mal, din ve inanç hürriyetlerini güvence altına almanın bir karşılığı olarak düşünülmüştür. Bu vergi Hanefi fıkıh teorisinde İslâm devleti sınırları içerisinde bir yıldan daha fazla süreliğine ikamet eden gayrimüslimlerden yani müste'menlerden de tahsil edilmektedir.⁵⁹

Sözü edilen temel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınması amacıyla matuf olarak Osmanlılarda cizye⁶⁰ uygulaması şer'î hukukun ilgili düzenlemelerine uygun olarak tanzim edilmiştir. Uygulamada her yıl şeyhülislam tarafından verilen fetva ile cizye miktarının belirlenmesi ve ilanı, hükümdarın yetki ve sorumluluğu kapsamına dahil edilmiştir.⁶¹ Şer'î hukuka uygun şekilde düzenlenen zimmî hukukunun, Osmanlı adalet sisteminin yürürlük kaynağını oluşturan temel eserlerde doktrine edildiğini görmekteyiz. Söz konusu doktrinasyona göre cizye, iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, sulh ve rıza ile tarafların anlaşması sonucu belirlenen cizye türüdür. İkincisi ise, karşı tarafın mağlup olması veya mülkleri üzerinde bırakılması nedeniyle alınan ve belli bir oranı söz konusu olan cizyedir.⁶²

Doktrinde bu mali mükellefiyet ile yükümlü tutulan toplumsal sınıf içerisinde bazı özel durumlar çerçevesinde muafiyet halleri öngörülmüştür.⁶³ Söz konusu mükellefiyet açısından belirlenmiş olan bu muafiyet durumları ya da muaf tutulan gruplar fetva literatüründe de benzer şekilde düzenlemeye konu olmuştur. Buna göre, kötürüm ve âmâ olan gayrimüs-

⁵⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 153.

⁵⁷ Zimmet ve ilgili kavramların tarihsel süreçte kazandığı anlam çerçevesi ve tasnif konusunda kapsamlı bir tahlil için bk. İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed el-Cevziyye, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, (nşr.: Subhi es-Salih), Beyrut 1983, II, 475-476.

⁵⁸ Calude, Cahen, "Zimme", *DİA*, XIII, 566; Zeydân, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenîn*, Beyrut 1982, s. 22.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, VIII, 42-45.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. İnalcık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *DİA*, VIII, 45-48.

⁶¹ İnalcık, Halil, "Osmanlılarda Cizye", *DİA*, VIII, 46.

⁶² Cizye hukukunun uygulanabileceği dini topluluklar ehl-i Kitâb, Mecusiler ve Acem ehli putperestler olmak üzere sıralanmıştır. Putperest Araplar ve dinden dönenlere (mürted) cizye ahkâmının uygulanamayacağı doktriner bir ilke olarak benimsenmiştir. Molla Hüsrev, Mehmet Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, İstanbul 1979, I, 298; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, III, 160.

⁶³ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, I, 298; Halebî, Burhaneddin İbrahim, *Mülteka'l-Ebhur*, (thk.: Vehbî Süleyman Gaveci), Beyrut 1989, I, 372; Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*, III, 160; İbn Kayyim, *Ahkâmü Ehli'z-Zimme*, I, 42 vd.

limlerden cizye alınmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁴ Yine bu muafiyet durumu çocuk,⁶⁵ köle, cariyeye,⁶⁶ kadın ve çalışma gücü olmayan yaşlılar⁶⁷ için de söz konusu edilmiştir. İnsanlar arasına karışmayan ve çalışmayan gayrimüslim din adamları (rahip) da bu muafiyet kapsamına dahil edilmiştir.⁶⁸ Ancak, ilgili fetvada rahiplere ilişkin istisnai durum şu şekilde hüküm altına alınarak kaydedilmiştir; “*Bir kilisenin papazı olan Zeyd-i zimmî insanlarla karışıp çalışıyorsa, cizyedâr olan Amr, Zeyd’den cizye talep ettiğinde Zeyd mücerret papaz olmakla vermem demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*” Doktrinde Ebû Hanîfe’den rivayetle tilmizleri İmam Muhammed eş-Şeybânî (öl. 805) ve Ebû Yusuf’un (öl. 798) kavli olarak bu görüş temellendirilmiştir.⁶⁹

Gayrimüslim zimmînin ölmesi veya Müslüman olması durumunda cizye yükümlülüğünün ortadan kalkacağı öne sürülmüştür.⁷⁰ Doktrinde söz konusu vergi ya da mükellefiyet bir ceza olarak nitelendirilmiştir. Buna bağlı olarak ilgili cezanın dünyada meşru kılınmış olması kötülüğü –şerri-defetmek amacına matuftur. Dolayısıyla mükellefin ölümü veya Müslüman olması ile bu kötülük savulmuş olmaktadır.⁷¹ Ancak burada cezaların şahsi-liği prensibi gözetilerek cizye mükellefinin doğrudan şahsi sorumluluğunu formüle eden bir fetva ile karşılaşmaktayız. Şahsi sorumluluk ilkesi ilgili fetvada şöylece düzenlenmiştir; “*Cizyedâr Amr, başka bir diyara gidip kaybolan zimmî Zeyd’in üzerine lazım olan cizyesini babası Bekir’den mücerret babası olmasıyla mâlikten eda ile demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁷²

Yapılan zimmet anlaşması uyarınca zimmî vatandaşlara iki temel hak ve hürriyet alanının tanındığı görülmektedir. Bunlardan ilkinin, can ve mal güvenliği, ikincisini ise din ve vicdan özgürlüğü oluşturmaktadır.⁷³ Her bir hak ve özgürlük kategorisi, zimmîlerin bağlı oldukları hukuki statü çerçevesinde üzerinde yaşadıkları ülke sınırlarındaki yaşam alanlarının keyfi müdahaleye imkan tanımayacak biçimde tanzimini içermektedir. Bu düzenlemeler, şer’î hukuka kaynaklık eden doktrin eserleri, fetva mecmuaları gibi temel referansların yanı sıra, örfi hukukun kanunname ve ferman gibi formel kaynaklarında da yer bulmaktadır.

⁶⁴ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁵ “Zimmî Zeyd’in küçük oğlu Amr’dan cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁶ “Zimmî Zeyd’in cariyesi Hristiyan Hind’ten cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁷ “Piri fani (çok yaşlı) olup çalışmaya ve kazanmaya kudreti olmayan zimmî Zeyd’den cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁸ “İnsanlarla muhâlatası olmayıp, çalışmayan ve kazanmayan rahip Zeyd’den cizye alınır mı? el-Cevap: Alınmaz.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169.

⁶⁹ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169. Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*, I, 298.

⁷⁰ “Zimmî Zeyd senenin sonunda cizyesini eda etmeden vefat etse cizyesi sakıt olur mu? el-Cevap: Olur.” Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 169. “Cizyesini vermeden Müslüman olan zimmî Zeyd’in cizyesi sâkit olur mu? el-Cevap: Olur.”

⁷¹ Molla Hüsrev, *Dürerü’l-Hükkâm fî şerhi Gureri’l-ahkâm*, I, 298-299.

⁷² Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 170.

⁷³ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 153-154.

Çalışmamızın referans çerçevesini oluşturan spesifik fetva mecmuası açısından bakıldığında zimmî vatandaşların temel yaşam alanlarına hukuk dışı müdahalelerin gayri meşruluğuna ilişkin çarpıcı fetva örneklerine rastlamaktayız. Bunlardan birisi zimmî vatandaşın mülkiyeti üzerindeki tasarruf hakkının dokunulmazlığına ilişkindir. Şöyle ki, “*Bir kasaba ahali-sinden zimmî Zeyd, mahallesinde yaptığı evini kiremitle örtmek istediğinde bazı Müslümanlar toprakla ört diye zorlamaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*” İlgili fetvanın dayanağı (nükûl) olarak getirilen açıklamada zimmîler ile Müslümanların muamelât hukuku açısından eşit olup, Müslümanların kendi mülklerine yapmaları meşru/caiz olan bir fiilin zimmîler için de geçerli olacağı ifade edilmiştir.⁷⁴

Yine bu çerçevede farklı dini mensubiyetlere sahip olan unsurların bir arada yaşayabilmelerinin hukuki ve sosyolojik imkanlarını ortaya koyan oldukça özgün fetva örneklerine rastlamaktayız. Bu meyanda aktaracağımız fetvalar gayrimüslim unsurların genel toplumsal yapı içerisinde dini kimliklerinden ötürü ötekileştirilmesini dışlayan bir söylem üretmektedir. Örneğin; “*Gayrimüslim Zeyd bir yerde dükkân açıp bakkallık etmek istediğinde o yerde bakkallık yapan Müslümanlar sırf zimmî olduğu için dükkân açamazsın diyerek dükkânın açılmasına şer’î/hukuki bir dayanağı olmaksızın mani olmaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*”⁷⁵

“*Gayrimüslim Zeyd’in çarşıdaki dükkânının ardında evi olan Müslümanlar Zeyd’e evin yakınında zimmî dükkânının olmasını istemeyiz, dükkânı bize sat diyerek cebre kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.*”⁷⁶ Naklettiğimiz bu fetvanın temel dayanağı da yukarıda söz konusu edilen fetvanın hukuki dayanağı ile benzerlik arz etmektedir. Doktrinde özel hukuk alanına ilişkin olup, dini inanca taalluk etmeyen meselelerin tümünde zimmîler ile Müslümanlar eşit kabul edilmişlerdir. Muamelât hukuku kapsamında değerlendirilen bütün tasarrufları açısından zimmet ehli ile Müslümanlar aynı hükümlere tabidirler.⁷⁷ Hanefi fıkıh teorisinde “*Müslümanların lehine olan onların da lehine, aleyhine olan onların da aleyhinedir.*” ilkesi esas kabul edilmiştir. Ayrıca, fıkıh bilginleri zimmî vatandaşların içki, domuz satımı ve faizli muameleler gibi muamelât hukukuna dair tasarruflarının kendi aralarında geçerliliğini ve hukukiliğini ifade etmişlerdir. Nitekim *Fetâvâ-yi Ali Efendi*’de yer alan bir fetva bu doktriner tutumun somut yansıması olarak şöylece karşımıza çıkmaktadır; “*Ahalisi topluca zimmîler olan ve bir şehrin yakınında olmayan karyenin ahalisi bağlarının üzümlerinden hamr yapsalar ve birbirle-*

⁷⁴ Çatalcalı, a.g.e., I, 173.

⁷⁵ Çatalcalı, a.g.e., I, 174.

⁷⁶ Çatalcalı, a.g.e., I, 174.

⁷⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, III, 424, 428; Zeydân, *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müstemenîn*, s. 130-131; Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1998, s. 250-256.

*rine satsalar bunlara taarruz olunur mu? el-Cevap: Olunmaz.*⁷⁸

Buna bağlı olarak mülkiyet hakları ve bunlar üzerinde tasarruf yetkileri Müslüman vatandaşlara tanınan korumaya eş düzeyde bir hukuki korumaya mazhar olmuştur.⁷⁹ Bu çerçevede mülkiyet üzerindeki tasarruf hakkını koruma altına alan bir fetva örneği olarak şu fetvayı kaydedebiliriz; “Müslüman Zeyd’in gayrimüslim mahallesinde olan evini satıp teslim ettiği zimmî Amr bu evde oturmak istediğinde bazı kimseler mücerret bu ev daha evvel Müslüman menzili idi diyerek Amr’ı mene kadir olur mu? el-Cevap: Olmazlar.”⁸⁰ Müslüman ile zimmî vatandaş arasında yapılan bir sözleşmenin doğurduğu yükümlülüklerin ifası noktasında taraflar açısından eşitlik söz konusudur. Buna dair bir fetvada kira akdinde kiracı olan bir gayrimüslimin sözleşme gereğince sahip olduğu kullanım hakkı korunma altına alınmıştır. Ancak burada, cemaatin azalmasına sebebiyet verme durumunda kamu yararı ilkesine bağlı olarak bir kısıtlılık halinin söz konusu olabileceği de kaydedilmektedir. “Bir caminin duvarında bitişik vakıf odalarının mütevellisi bu odaları zimmî Zeyd icar ederken cemaatin azalmasına sebep olmadığı halde cemaatten bazı kimseler zimmîye icar edilmesine razı olmayız diyerek oturanları odalardan çıkarmaya kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.”⁸¹ Yine kamu düzeni ya da menfaati saikiyle tanınan temel hak ve özgürlüklerin kulanımına ilişkin bir takım sınırlamaların var olduğu fetva örneklerinden biri de şudur; “Hakim gayrimüslim Zeyd’e şehrin Müslüman mahallesinde satın aldığı evi bir Müslüman’a sat deyip cebre kadir olur mu? el-Cevap: Olur.”⁸²

Temel haklar alanına ilişkin kısıtlamaların hukuki bir temele dayanması ilkesi, temel bir prensip olarak benimsenmiştir. Nitekim hukuki bir sebep ya da gerekçeye dayalı olmaksızın bir Müslüman’ın bir başkasının malını almasının caiz olmadığı ilgili fetvada şöyle ifade edilmiştir. “Ehl-i orf taifesinden Zeyd, ticaret için sefere giden zimmî Amr’dan silah taşıyorsun diyerek cerime namıyla bir şey almaya kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.”⁸³

Zimmet sözleşmesi çerçevesinde gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının güvence altına alınan ikinci temel hak ve özgürlük kategorisi din ve vicdan hürriyetidir. Bu hak ve özgürlük alanı, inanç özgürlüğü, dini ayin ve ibadet özgürlüğü, dinlerini öğrenme ve öğretme özgürlüğü gibi oldukça geniş bir kapsama sahiptir.⁸⁴ Din ve vicdan hürriyeti açısından fetva literatürüne konu olan alanlardan birisi, gayrimüslimlerin ibadet özgürlüğüne imkan tanıyacak olan mabetlerin inşa ve tamiri meselesi olmuştur.⁸⁵ İbadet yerlerinin inşası

⁷⁸ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 172.

⁷⁹ Zeydân, *Ahkâmü’z-Zimmiyyîn ve’l-Müstemenîn*, s. 131.

⁸⁰ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 173.

⁸¹ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 174.

⁸² Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 173.

⁸³ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 175.

⁸⁴ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 154.

⁸⁵ Bk. Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 170-172.

ve ihyası, söz konusu temel özgürlüğün toplumsal pratikte tezahür edebilme imkanını sağlayan araçlardan birisi olarak olmuştur. Bu yüzden toplumsal yaşamda bu meseleye dair karşılaşılan bir çok problemin fetva konusu olarak gündeme getirildiği ve buna bağlı olarak da konuya ilişkin oldukça zengin bir fetva birikiminin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak mabet inşası meselesinin fetva literatüründe konu edilmesini ele almazdan önce, doktrinde belirlenen teorik çerçeveyi ortaya koymamız gerekmektedir.

Sulh ile ele geçirilen yerlerde gayrimüslimlerin yeni mabet inşa etme ya da varolanı muhafaza etme konusu sulh anlaşmasının ihtiva ettiği şartlara bağlı olarak düzenleme konusu yapılmıştır. Doktrinde benimsenen genel kural mevcut mabetlerin dokunulmazlığı ilkesidir. Bunun yanı sıra yapılan sulh anlaşmasında yer alması durumunda yeni mabetlerin yapılması da söz konusu olmuştur. Savaş yoluyla (*anveten*) ele geçirilen yerlerde bulunan mabetlerin yıkılmayacağı da genel bir ilke olarak benimsenmektedir. Ancak bu mekanların mabet olarak muhafaza edilip edilmeyeceği tartışma konusu yapılmıştır.⁸⁶

Konuya ilişkin doktriner çerçeveyi Osmanlı hukukunun yürürlük kaynağı olan iki temel eserden hareketle ortaya koyacak olursak; Bunlardan ilki olan Molla Hüsrev'in (öl. 1480) yapıtında şu ifade yer almaktadır. "Dâr-ı İslâm'da bâa, kenîse, ve beyt-i nâr ihdas edilemez. Yıkılmış olan mabetlerini yeniden yapmaları caizdir."⁸⁷ Benzer ifadelerle ikinci eserin sahibi İbrahim el-Halebî (öl. 1549) şöyle demektedir; "Diyarımızda Nasârâ mabedi (*bîa*), Yahudi mabedi (*kenîse*) ve Mecusi (ateşe tapanlar) mabedi (*sûmia*) ihdas etmek caiz değildir. Münhedim (yıkılmış) olanlar ise bir başka yere nakledilmeden yapılabilir."⁸⁸ Ancak doktrinde bazı hukuk bilginleri gayrimüslimlerin *anveten* fethedilen yerlerde yeni mabetlerin yapılmasına devlet başkanınca izin verilebileceği ifade edilmektedir.⁸⁹ Nitekim bu meyanda fetva talebi doğrultusunda formüle edilen temel sorulardan birisi şöyledir; "*Ahalisi zimmîler olan bir adada (cezure) sultanın izni ile oturan gayrimüslim taifesi adada bir kilise ihdâs/inşa etmek isteseler bunlara şer'an men olunur mu? el-Cevap: Olunmazlar.*"⁹⁰ Bu fetva ile kendilerine tanınan din özgürlüğü ilkesi doğrultusunda gayrimüslim zimmî vatandaşlara ibadethane inşa etme hakkı yönetici erkin iznine bağlı olarak ortaya konulmuştur. Yine bu çerçevede gayrimüslim olan vatandaşların yaşamış oldukları bölgelerde ma-

⁸⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 155.

⁸⁷ Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm fî şerhi Gururî'l-ahkâm*, I, 299.

⁸⁸ Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, I, 372. Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedî*, II, 162.

⁸⁹ Bu çerçevede fıkıh bilginleri şehirleri (*emsâr*) üçe ayırmaktadırlar; Kûfe, Basra ve Bağdat gibi Müslümanların kurdukları şehirler ki bunlarda kilise ihdâsı caiz değildir. Sultanın iznine bağlı olarak buna cevaz veren doktriner görüşler de söz konusudur. Müslümanların *anveten* fethettikleri yerlerde ise, yeni kilise ihdâsı caiz değildir. Bu konuda Mâlikî bilgin İbnü'l-Kâsım izne bağlı olarak cevaz verilebileceğini ifade eder. Üçüncüsü *sulhen* fethedilen yerler olup, buralarda anlaşmaya bağlı olarak yeni kilise ihdâs edebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Zeydân, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenin*, s. 96-98.

⁹⁰ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 170.

bet inşasını meşru kılan bir fetva da şöyledir. “İslam beldelerinden uzak olup etrafında Müslümanlar bulunmayan ve ahalisinin tümü gayrimüslim olan karye (köy) ahalisi kilise yapmak isteseler mani olunmak lazım mıdır? el-Cevap: Değildir.”⁹¹

Tanınan bu özgürlük alanını sınırlandırıcı bir takım düzenlemelerin varlığı söz konusudur. Bu sınırlayıcı hükümlerin fetva literatüründe de düzenleme konusu yapıldığını görmekteyiz. Bu fetvaların birisinde çoğunluğu Müslüman olan bir bölgede gayrimüslim vatandaşlarca yapılan mabedin yıkılabileceği yönünde bir hüküm izhar edilmiştir. Buna göre; “Ahalisi Müslüman ve gayrimüslim olan bir beldenin içinde gayrimüslimler bir kilise ihdâs (inşâ) eyleseler hakim söz konusu kiliseyi yıkmaya kadir olur mu? el-Cevap: Olur.”⁹² Ancak yukarıda doktriner çerçevede belirlenen temel ilkeye bağlı olarak varolan mabetlerin dokunulmazlığı bir fetvada şöylece formüle edilmiştir. “Ahalisi zimmîler olup içinde eski/kadim bir kilise bulunan karyede (köy) ehl-i İslâm’dan bazı kimseler otursa (tavattun eylese) o kimseler söz konusu kiliseyi yıktırmaya (hedm) kadir olurlar mı? el-Cevap: Olmazlar.”⁹³

Gayrimüslimlerin din ve ibadet özgürlüğünü güvence altına alan Osmanlı dini siyasetinin süreç içinde istikrar bulan özgün uygulamasından birisi, harap olmuş mabetlerin tamir ve inşası olmuştur.⁹⁴ İbadet mekanlarının aslına uygun biçimde tamir ve tadili meselesi ferman ve kanunnameler çerçevesinde düzenleme konusu edilmenin yanı sıra, konuya ilişkin bir takım fetvaların da verildiği görülmektedir. Söz konusu fetvalar kişisel bilgilenme amacıyla talep edilebilmenin yanı sıra kamusal düzeyde bir yürürlük ilkesi olarak da doğrudan siyasi erk tarafından talep edilebilmiştir. Nitekim idarenin mabetlerin tamiri konusunda verecekleri izin öncesi, konuya ilişkin fetva talep etme uygulaması söz konusu olmuştur.⁹⁵ Bu fetvalardan bazıları mabetlerin ehli örfün keyfi müdahalesini önleyerek ibadet hürriyetini hukuki güvence altına almayı amaçladığını ifade edebiliriz. “Bir beldenin gayrimüslimleri beldelerinde harap olan bir kiliseyi hiçbir ziyâde yapmaksızın aslına uygun olarak (vaz-ı kadîmi üzere) tamir etseler ehli örf taifesinden Zeyd, mücerret tamir edildi diye kiliseyi yıkarım demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.”⁹⁶

Yıkılan bir mabedin yerine aslına uygun olarak (vaz-ı kadîmi) üzere yeniden inşasına izin verildiği gibi buna benzer bir fetvada ibadet mahallinin müştemilatını oluşturan yerlerin de tamiri bu kapsama dahil edilmiş ve

⁹¹ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 170.

⁹² Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 170.

⁹³ Çatalcalı, *a.g.e.*, I, 170. İlgili fetvalar bağlamında müellif sıkça doktriner referans olarak fetva mecmuaları açısından kullanışlı bir kaynak olması yönüyle Hanefî fıkıh bilgini Kadîhan’ın (ö. 1196) eserine müracaat etmektedir. Bk. *el-Fetava'l-Hindîyye*, (haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam ve dğr.) Birlikte: *Fetâvâ Kâdîhan*, Ebû'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmud Kadîhan, Diyarbakır, 1973, II, 247-249.

⁹⁴ Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 289.

⁹⁵ Osmanlı yönetiminde kanunname ve fermanlar çerçevesinde mabetlerin inşa ve tamine ilişkin belirlenen hukuki çerçeve ve kriterler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 287-291.

⁹⁶ Çatalcalı, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, I, 171.

hukuken koruma altına alınmıştır. Şöyle ki, “*Bir mahallede bulunan eski bir manastırın odaları tamire muhtaç olduğunda o manastırın rahipleri odaları hiçbir ziyâde yapmaksızın vaz-ı kadîmi üzere tamir etseler ehli örf taifesinden Zeyd, mücerret tamir edildi diye odaları yıkarım demeye kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁹⁷

Böylece yıkılmaya yüz tutmuş bakım ve tamire ihtiyaç duyan mabetlerin aslına uygun olmak koşulu ile onarım hakkının, gayrimüslim zimmi vatandaşlara bir güvence olarak tanındığı görülmektedir. Buna göre, ehli örfün yapılan onarım nedeniyle bir cezalandırma yetkisini haiz olmadığı fetvada şöylece formüle edilmiştir. “*Bir kasabada bulunan kadim bir kilise harap olduğunda o kasabada bulunan gayrimüslimler kiliseyi aslına uygun olarak tamir etseler, ehli örf taifesi bunlardan kiliseyi tamir ettiniz diye cerime olarak bir şey almaya kadir olur mu? el-Cevap: Olmaz.*”⁹⁸

Görüldüğü üzere mabetlerin onarımı ve inşası konusunda temel şart olarak ‘aslına uygunluk ilkesi’ öne sürülmektedir. Bu yüzden ibadet yerlerine aslında olmayıp sonradan yapılacak olan eklentilerin yasal olmadığı ve yıkılabileceği doktriner görüş doğrultusunda fetva formunda hüküm altına alınmıştır. “*Bir beldedeki gayrimüslimler o beldede bulunan kadim kiliselerin içinde yeni bir köşk, gölgelik ve kilisenin dışarısında duvar bina ve ihdas eyleseler, hakim bu şekilde yapılan binaları yıkmaya kadir olur mu? el-Cevap: Olur.*”⁹⁹

Gayrimüslimlerin kendi dini alametlerini alenen kullanmaları ya da izhar etmelerine ilişkin bir kısıtlamanın getirildiği görülmektedir. Doktrinde Müslüman hakimiyetinin bulunduğu bir coğrafyada bir anlamda küfrün propagandası olarak telakki edilen bir takım dini davranış ve uygulamalar yasaklanmıştır.¹⁰⁰ Bunlardan fetva literatürüne konu edilen meselelerden birisi de çan çalma uygulamasıdır. Nitekim bu meyanda Çatalcalı’nın ilgili bölümde yer verdiği fetva şöyledir: “*Müslüman ve gayrimüslimlerin beraber oturdukları içinde cami-i şerif bulunan şehir (mısr) hükmünde olan karye-i kebîrenin gayrimüslimleri karye-i mezbure içindeki kadim kiliselerinde dışarıda işitilecek şekilde çan çalsalar hakim onları bu şekilde çan çalmaktan mene kadir olur mu? el-Cevap: Olur.*”¹⁰¹ Osmanlı’da çan çalma yasağının Tanzimat sonrasında son dönemlere kadar devam ettiği kaydedilmektedir.¹⁰²

Son olarak gayrimüslimlerin yaşamış olduğu yerleşim biriminde vatandaşların tedricen İslâm’a girmeleri sonucunda kadim olan ibadet meka-

⁹⁷ Çatalcalı, a.g.e., I, 171.

⁹⁸ Çatalcalı, a.g.e., I, 171.

⁹⁹ Çatalcalı, a.g.e., I, 171-172. Fetvanın nükul kısmında Kâdihan’da yer alan doktriner çerçeve sunulmaktadır. Bk. Kâdihan, Ebü’l-Mehâsin, *Fetâvâ Kâdihan*, II, 247.

¹⁰⁰ Çan çalma, yüksek sesle ayin icrası gibi diğer şâiri izhar kabilinden olan tasarruflara ilişkin düzenlemeler konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 311-316.

¹⁰¹ Çatalcalı, a.g.e., I, 172.

¹⁰² Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, s. 314.

nının boş kalarak harap olması durumunda yöneticinin iznine (izn-i sultanı) bağlı olarak camiye dönüştürülebileceği ilgili fetvada kaydedilmektedir. Şöyle ki; *“Ahalisi gayrimüslim olan büyük bir köyün ahalisinin tamamının tedricen İslâm’a girmeleri ile adı geçen köyde olan eski kilise boş kalıp harap olduktan sonra, karye ahalisi Cuma namazı kılacak şartların mevcut olması durumunda sultanın izni ile bu kilisenin yerinde cami bina olunup, Cuma namazı kılmak caiz olur mu? el-Cevap: Olur.”*¹⁰³

Sonuç

Fetva oluşum döneminin başlangıcından itibaren İslâm hukukunun olgusal gerçeklikle temasını kuran bir yorum yöntemi olarak fikhın doktriner anlamda gelişimine katkı sağlayan bir kavram olmuştur. Hukuki yorumlamanın dinamizmini sağlayan temel araçlardan birisi olarak fetvalar, çoğunlukla tarihi-toplumsal bir gerçekliğe tekabül eden olguların çözümlemesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu yönüyle İslâm hukukunu hukuk bilginlerinin hukuku olarak değerlendiren klasik oryantalistik algının tersine, doktriner gelişimin baş aktörü fetva olması hasebiyle, İslam hukukunu ‘müftîlerin hukuku’ olarak nitelendirebiliriz. Böylece fetva, hukuki yorumlama geleneğinin asli bir formu olarak hukuk doktrinini inşa eden temel araçlardan birisi olmuştur.

Süreç içerisinde oluşan fetva literatürü, hukuk ile olgu arasındaki dinamik ilişkinin tebarüz ettiği bir birikim alanına tekabül etmektedir. Bu birikim, doktrin eserleri ile birlikte adli mekanizmada kadılar için temel yürürlük ve başvuru kaynağı olarak işlev görmenin yanı sıra eğitim-öğretim amacıyla da kullanılmıştır. Bu yönüyle söz konusu birikim, genelde toplumsal tarih ve özelde hukuk tarihi açısından oldukça zengin bir malzeme sunmaktadır. Dolayısıyla bu literatürel birikim üzerinden yapılacak olan hukuk tarihi araştırmaları, İslâm hukukunu teori-pratik ikilemi ile karakterize eden klasik oryantalistik tezin temellerini sorgulamaya yol açacaktır.

Fetva verme (iftâ) etkinliğinin özgün bir kurumsal yapı şeklinde temayüz ettiği Osmanlı hukuk tarihi açısından dönemin fetva mecmuaları oldukça zengin bir birikimle karşımıza çıkmaktadır. Bu birikim içerisinde ilmiye sınıfının mercii ya da başı olarak Şeyhülislamların fetvalarından oluşan derlemeler (mecmualar) Osmanlı hukuk tarihi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu derlemelerde yer alan fetvalar yalnızca bireylerin dini ve hukuki meselelere ilişkin soru ve cevaplarından oluşmamaktadır. Bununla birlikte bu mecmualarda, devletin dini, hukuki, siyasi ve kültürel politikalarına ilişkin yaklaşımlarına yön vermiş ya da formüle etmiş fetvalar da yer almaktadır.

Osmanlı hukuk tarihi açısından ifade ettiği bu anlam çerçevesinde örneklem olarak aldığımız Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi’nin fetva derlemesi de oldukça zengin içerik ve birikimi yansıtmaktadır. Osmanlı toplumunda Müslümanlarla gayrimüslim unsurlar arasındaki ilişkinin hukuki

¹⁰³ Çatalcalı, a.g.e., I, 172.

çerçevesi, din ve vicdan özgürlüğü, ibadet hürriyeti gibi konularda da söz konusu derleme zengin bir malzeme sunmaktadır. Gayrimüslimlerin dinlerine inanma, yaşama ve öğrenme haklarına ilişkin konuların hukuk doktrini ile diyalojik bir süreçte fetvalara yansıdığı görülmektedir. Bu meyanda konu edilen temel meselelerden birisi de gayrimüslimlerin ibadet hürriyeti açısından önem arz eden mabetlerin inşa ve imarı meselesi olmuştur. Bu konuda doktriner yaklaşımla paralel biçimde İslâm diyarında yeni bir mabedin ihdası/inşası ilkesel olarak kabul edilmese de, bazı koşullarda yönetici erkin iznine bağlı olarak cevaz veren fetva örnekleri görülmektedir.

Sonuç olarak, hayata ya da sosyal gerçekliğe daha doğrudan temas eden karakteristik yanı nedeniyle fetva mecmuaları üzerinden yapılacak olan hukuk tarihi çalışmaları, oluşturulacak olan tarihi tasavvurlar açısından daha sahici çerçeveye oturacaktır. Ancak nazari fıkıh meselelerini konu edinen doktrin eserleri ile doğası gereği sosyal yaşamda sıklıkla karşılaşılan meselelere yer veren fetva literatürü arasında kesin bir ayrışmanın olduğu söylenemez. Bilakis bu iki literatürel tür arasında diyalojik bir etkileşimin varlığının ötesinde, nükul kayıtlarından da görüldüğü üzere bir temellendirme ilişkisinin bulunduğu ifade edilebilir.

EBÛ HANİFE'NİN HÜKÜM İSTİNBAT YÖNTEMİ'NİN FUKAHA USÛLÜ'NDEKİ ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN *

İslam Hukuk Usûlü (usûlü'l-fıkh), sözlük anlamı itibarıyla hukukun kaynakları demektir. Fıkıhın ortaya çıkışından sonraki dönemlerde tedvin edilmiştir. Fıkıh usûlünün gelişim sürecinde iki temel yöntemin ortaya çıktığı gözlemlenir: Fukaha usûlü ve mütekellimîn usûlü. Bu çalışmada fukaha usûlü üzerinde durulacağı gibi, bu usûl üzerinde Hanefi mezhebinin ilk imamı Ebû Hanîfe'nin rolü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, el-Kitâbu'l-Asl, Hanefi Fıkhı, Fukaha Usûlü

The Jurist Method (Fukaha Usûlü) in Islamic Law Methods and Abu KHanîfe

Although in the dictionary, the methos of Islamic Law mean the sources of law, it was shaped during the terms after the appearance of Islamic law. Two major methods can be seen to appear during the collecting period: Jurist Method and Theologist Method. In this study the Jurist Method is researched. Also in this study we will try to determine the role of Abu KHanîfewho was the first imam of Khanefi sects.

Key Words: Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, al-Kitâbu'l-Asl, fıqh of Hanefis, Methods of Jurist

Giriş

Fıkıh usûlü (usûlü'l-fıkh), fıkıhtan sonra teşekkül etmiş bir ilimdir. Bunun sebepleri arasında sosyal hayat ve hukukla ilişkili bir ilim olarak toplumsal ihtiyaçların zorunlulukları nedeniyle fıkıhın öncelik taşıması öne çıkmaktadır. İslam'ın ortaya çıktığı günden itibaren, sosyal hayatın düzenlenmesinde kendisine ihtiyaç duyulan fıkıh, fıkıhın inşasını gerçekleştirecek

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: aduman@inonu.edu.tr

kaynaklarıyla birlikte gelişim sürecine başlamıştır. Bu nedenle fıkıh üretmek için başvurulmuş temel kaynaklar ve bu kaynaklardan yararlanmada izlenecek yöntemleri araştıran ve pratikten ziyâde teoriye dayanan bir ilim olan fıkıh usûlü, her ne kadar bazı konulara ait sistemli olmayan usûle dair eserler yazılmış olsa da, fıkıhtan çok sonraları ortaya çıkmış ve sistemleşmiştir.

Hız. Muhammed (a.s.), Müslüman toplumunu idârî ve sosyal yönden düzenlerken, aynı zamanda onların fikhî ihtiyaçlarını da karşılamak görevini ifa etmekteydi. Bu görev fikhin, kaynaklarıyla birlikte inşası anlamına gelmekteydi. Yani Hız. Peygamber, hem kaynakları ortaya koymakta, hem de fikhî inşâ etmekteydi.

Bu durum Hız. Muhammed (a.s.)’den sonra da bir müddet devam etti. Ancak fikhin nakle dayalı ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet Hız. Peygamber döneminde oluşumunu tamamladı. Sahabe döneminde fikhin inşası için öncelikle ana kaynakların güvenilirliğinin sağlanması¹ ve ardından bu kaynakların yetersiz kaldığı durumlarda, ihtiyacı karşılayacak tali kaynakların oluşturulması işlemleri gerçekleştirildi.

Hız. Peygamber ve sahabe döneminde fikhin inşasında naklî ve aklî birçok kaynak oluşmuştur. Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas -ki bu dördü sonraki dönemlerde üzerinde ittifak edilen deliller olacaktır- orf, maslahat, ıstışhab ve re’y (icthāt) bunlardan bazılarıdır. Doğal olarak bu kaynaklar sağlamlık, güvenilirlik ve güç açısından farklı mertebelerdedir. Bu sebeple fıkıh inşasında kaynaklardan yararlanırken belli yöntemlerin takip edilmesi zorunluluğu vardır. İşte usûlü’l-fikh ilminin ilk nüvesi burada bulunmaktadır.

Hicri ikinci yüzyılda sahabe ve tabiîn devri sona erdiğinde, müçtehit İmamlar devri denilen dönem başlamıştır. Müçtehit imamlar devrinin başlarında, ilk dönemlerdeki gibi karşılaşılan fikhî problemler çözülmeye devam etmiştir. Fakat bu devirde delillerden yararlanmada farklı yöntemler belirginleşmeye başlamıştır. Bir tarafta, merkezi Kufe olmak üzere Irak’ta, önderliğini İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin (h.150) yaptığı ve esasen Hız. Ömer, İbn Mes’ud ve Hız. Ali’den, İbrahim en-Nehai ve Hammad b. Ebi Süleyman kanalıyla gelen, hüküm istinbâtında, dolayısıyla fıkıh inşasında aklı önceleme taraftarı bir grup, Ehl-i Re’y, teşekkül ederken; diğer tarafta İmam

¹ Ana kaynakların güvenilirliğinin sağlanması ifadesi ile kastımız, özellikle Kur’an’ın muhafaza altına alınması, yani cem’i ve mushafa yazılması ile sünnet denilen ve içerisine peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin dahil edildiği ve Kur’an’ın tefsiri ve te’vilini de içeren malzemeleri de ihtiva eden kaynağın, hükümlerin çıkarılmasında kendisinden istifade edilebilmesi için çeşitli kriterlerinin belirlenmeye çalışılmasıdır. Sünnet konusunda özellikle ilk halifelerin titiz davranmaları, bir anlamda sünnet malzemesini nakledecek ve ondan istifade edecek kimselere, bu malzemenin yararlanırken dikkatli olmaları hususunda uyarı niteliğindedir. Hız. EbûBekir ve Hız. Ömer’in herhangi bir hadis nakledildiğinde raviden ikinci bir şahit istemeleri, Hız. Ömer’in hadis rivayetinin artırılmaması konusundaki tutumları, Hız. Ali, Hız. Aişe gibi sahabilerin, rivayetleri Kur’an ve peygamberin fiili yaşantısının süzgecinden geçirerek kabul ya da reddetmeleri, sünnetin güvenilirliğinin sağlanmasına yönelik tedbirler olarak düşünülebilir.

Malik (sonraları İmam Şâfiî² ve Ahmed b. Hanbel) başta olmak üzere Medine'de yaşayan İbn Abbas ekolünü sürdüren hadisçi bir grup, Ehl-i Hadis, teşekkül etmiştir.³

Kûfe merkezli Irak ekolünün, aynı zamanda ehl-i re'y olarak da bilinmesine sebep olan temel özelliklerinin başında o gün için çözümü araştırılan meselelerin hükmü araştırılırken Kitap ve Sünnet'ten istinbât edilen bilginin, re'y ve içtihat yoluyla zenginleştirilmesi gelir. Kıyas ve diğer istidlal yöntemleri kullanılmak suretiyle akla daha fazla yol açılarak, hüküm üretme hususunda nassların amaç, anlam ve tutarlılık açısından incelenmesi de bu ekolün ayırıcı niteliklerindendir. Ayrıca henüz vuku bulmamış hadiselerin hükmünün araştırılması gayretleri, Kûfe ekolünün mümeyyiz vasıflarındandır. Hicaz merkezli ehl-i hadis ise nassların amaç, anlam ve tutarlılık açısından daha fazla, zâhirini esas alarak hüküm istinbâtına yönelmişlerdir.⁴

Bu dönem de usûlü'l-fıkh, tam olarak tedvin edilmiş değildir. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si⁵ ile birlikte, delillerden yararlanmada çeşitli yöntemler belli bir sistem çerçevesinde yazılmaya başlanmıştır. Müçtehit imamlar devrinin sonlarından itibaren (h. 4. Yüzyılın sonları ile h. 5. Yüzyılın başları) fıkıh usûlü alanındaki eserler yaygınlaşmış ve fıkıhla irtibatı bağlamında ona verilen değer yeterince vurgulanmıştır. İşte bu dönemde, başlıca iki usûl varlık kazanmıştır: Hanefîlerin kullandığı fukaha yöntemi (tarikatu'l-fukaha) ve çoğunluğun kullandığı mütekellimîn yöntemi (tarikatu'l-mütekellimîn).

² Hallağ, İmam Şâfiî'nin kıyası kabul etmesi sebebiyle re'ycilere, hadislerle büyük değer vermesi sebebiyle de ehl-i hadise yaklaştığını, daha doğrusu ikisi arasında bir sentezin yolunu açtığını, bu sebeple de, *er-Risale*'sini yazmasından yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman geçinceye kadar ne re'ycilerin ne de hadisçilerin Şâfiî'yi benimsemediklerini söylemektedir. Bk. Wael B. Hallağ, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4 (Nov., 1993), 600-601.

³ Mennan el-Kattân, Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis şeklinde iki ekolün teşekkül etme sebebi olarak sahabilerin farklı İslamî bölgelere yayılması ve her bir sahabînin kendi bulunduğu bölgede kendi yöntemini yerleştirmesinden dolayı farklı fikhî anlayışların geliştiği kanaatindedir. Bk. Mennan el-Kattân, *Tarihü'l-Teşri'i'l-İslâmî (et-Teşri ve'l-Fıkh)*, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1996, 289.

⁴ el-Kattân, 291; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XIV, 12; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521-522; 16.1; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 530.

⁵ Her ne kadar, fıkıh usûlünü ilk ortaya koyan ve usûl konusunda ilk telifatları yapanın Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf olduğu konusunda çeşitli iddialar varsa da (bkz el-Hatib el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdad*, tah. Beşşar Avvar, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2001, XVI.363; İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tah. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut 1977, VI.382; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf*, sad. Ali Duman, Malatya, 2001, 8; Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Beyrut 1987, 16; Kasım Kufralı, "Ebû Yusuf", *İA*, IV.60), böyle bir eser (Seyyid Bey, İmam Ebû Yusuf'un fıkıh usûlüyle ilgili eser yazmadığını ancak, ilk defa olarak derslerinde usûl kaideleri üzerinde durduğunu söylemektedir. Bk. Seyyid Bey, *el-Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, I.42) günümüze ulaşmamış olduğu için (bk. Muhammed Hamidullah, "İslam Hukuk Metodolojisi yahut Islamic Jurisprudence", çev. Fuat Sezgin, *İslam Hukuku Etüdleri Makaleler Külliyyatı*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, 53; Abdülvahhab Hallağ, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'd-Davetü'l-İslamiyye, İskenderiyye, 2002, 17; Salim Ögüt, "Ebû Yusuf", *DİA*, X, 262) bu alanda yazılmış olan ve günümüze ulaşan ilk eser İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olarak görülmektedir. Esasen fıkıh usûlü alanında ilk telifleri kimin yaptığına dair tartışmaların pratik bakımdan bir sonucu yoktur. Gerçek şudur ki İmam Şâfiî'nin *Risale*'si ilk usûl kitabı olsa bile, İmam Şâfiî usûlü'l-fıkhın müessisi değildir. (İmam Şâfiî'nin İslam usûl konusunda kurucu olup olmadığı konusunda etraflı bir araştırma için bk. Hallağ, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" 587-605). Zira Şâfiî'den çok önceleri de çeşitli usûl konularına dair eserler yazılmıştır.

Biz bu çalışmamızda mezhebin kurucusu olarak kabul edilen İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh inşasında kullandığı yöntemlerin, Fukaha yöntemi üzerindeki etkilerini tespit etmeyi amaçlamaktayız. Bu sebeple önce Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında kullandığı metotları belirledikten sonra, Fukaha yöntemi üzerinde durarak, Ebû Hanîfe'nin yönteminin sonraki dönem Hanefî usûlcüleri üzerindeki tesirlerini belirleyeceğiz.

1. Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbâtındaki Metodu

Ebû Hanîfe, usûl kurallarını belirli kitaplarda toplamamış olsa bile, hiç şüphesiz meselelerin çözümünde belli usûl kurallarını takip etmekteydi. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında takip ettiği usûl kurallarını çeşitli tabakat kitaplarında kendisine ait olduğu bildirilen sözlerinden ve çeşitli fer'î meselelerle ilgili vermiş olduğu hükümlerden öğrenmekteyiz.

Ebû Hanîfe: "Allah'ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam, Resûlullah'ın sünnetinde olanı alırım. Eğer Allah'ın Kitabı ve Resulü'nün sünnetinde bulamazsam, Resûlullah'ın ashabının görüşlerinden dilediğimi alırım, dilediğimi terk ederim. Onların görüşlerinin dışına çıkıp, başkasına gitmem. Ama iş İbrahim, Şabi, İbn Sirin, el-Hasan, Ata, Said b. El-Müseyyeb ve bunlar gibilerinin görüşlerine gelince ki bunlar içtihat eden bir topluluktur, onların içtihat ettikleri gibi ben de içtihat ederim"⁶ ve "Resûlullah'tan gelen başımız gözümüz üstüne, sahabeden geleni de tercih ederiz, bunların dışındakilere gelince, onlar ilim adamıysa biz de ilim adamıyız"⁷ şeklindeki ifadeleriyle, meselelerin çözümünde nasıl bir yöntem izlediğini beyan etmektedir. Ebû Hanîfe'nin usûlünü yansıtmaları bakımından, Osman el-Bettî'ye cevaben yazdığı risaledeki şu ifadeler de fikir verici niteliktedir: "Asıl olan, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği ve Hz. Peygamber'in davet ettiği, - insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı döneme kadar- Hz. Peygamber'in ashabının yapmakta devam ede geldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçı ve kendiliklerinden (hüküm) ihdas edenlerdir".⁸ Ebû Yusuf: "Herhangi bir hadise meydana geldiğinde, "yanınızda bir eser⁹ var mı?" diye sordardı. Bizim yanımızda veya kendi yanında bir eser bulunursa, onu alırdı. Kendisine birden fazla eser ulaşır ve bu rivayetler arasında farklılık bulunursa, sayısı çok olanı alırdı. Eğer eser yoksa kıyasa başvururdu. Kıyas fayda etmezse, istihsan yapardı"¹⁰ şeklindeki ifadeleriyle, Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında kullandığı yöntemi ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'nin yönte-

⁶ el-Bağdâdî, Tarihu Bağdad, XV.504.

⁷ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tah. Şuayib el-Arnâvut, Muesesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1982, VI.401; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfeve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan*, tah. Muhammed Zahid el-Kevseri, Ebu'l-Vefa el-Efgani, IV. Baskı, Beyrut 1419, 32-33.

⁸ Ebû Hanîfe, "Risaletü Ebi Hanîfe ila Osman el-Bettî", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, 65.

⁹ Eser, hadis usûlî ilminde sahabeden nakledilen haberler için kullanılan bir tabirdir.

¹⁰ Muhammed b. Muhammed Şihab el-Bezzazi el-Kerderî, *Menakıbu'l-İmamı'l-A'zam*, Haydarabad, 1321, 170.

mini göstermesi bakımından Sehl b. Müzahim'in şu sözleri oldukça önemlidir: "Ebû Hanîfe'nin kelamı, güvenilir kişilerin rivayetlerini almak (ahzun bi's-sikât) ve kötü olandan sakınmaktır. İnsanların muamelelerinden doğru ve faydalı olan işlerini incelemek, bu işleri kıyasla değerlendirmek, eğer kıyas kötü olursa, istihsana yönelmek, istihsan da yürümezse, Müslümanların teamüllerine müracaat etmektir. Müslümanların üzerinde icma ettikleri maruf hadisi alır ve sonra onunla kıyas yapar, sonra istihsana müracaat eder, hangisi daha sağlamsa onunla amel ederdi".¹¹

Şu halde Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında deliller sıralaması: Kitap (Kur'an), sünnet, sahabenin icmaı, sahabe kavli, kıyas, istihsan ve örf şeklindedir.

Ebû Hanîfe, Kitap'ı (Kur'an) birinci delil olarak kabul etmektedir.¹² Diğer imamlardan farklı olarak, mütevatir olmayan kıraatleri de hüküm istinbâtında delil olarak kullanmaktadır. Bu sebeple yemin kefaretinde İbn Mes'ud kıraatinde yer alan "peşi peşine" şeklindeki şaz kıraati delil almıştır.¹³

Ebû Hanîfe'nin neden şaz kıraati delil olarak kabul ettiği hususunda kendisinden herhangi bir nakil olmamakla birlikte Hanefî usûlcüler bu ziyâdenin, lafzı nesh olunmuş hükmü baki kalmış durumlardan olabileceği gibi, İbn Mes'ud'un kıraatindeki bu ziyâdenin o dönemde şöhret kazanmış, mustafaz (meşhur) bir rivayet durumunda olduğu¹⁴ ve bu ziyâdeyi ekleyen sahabenin bunu mushafına yazmaya itina etmesi, bunun Resulullah'tan işitilmiş olması ihtimalini güçlendirmekte olduğu için, bunun Resulullah'tan rivayet edilen bir haber konumunda olduğu¹⁵ gibi gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin deliller hiyerarşisinde ikinci sırayı sünnet / hadis almaktadır. Onun hadis karşısındaki tutumu, yaşadığı dönemde kendisinin, vefatından sonra da mezhebinin çeşitli eleştirilerle karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, mütevatir hadisin hüküm istinbâtında kaynak

¹¹ Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû, Asruhû, Ârauhû ve Fıkruhû*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut 1947, 266; Ahmed Said Havva, *el-Medhal İla Mezhebi'l-İmam Ebi Hanîfete'n-Nu'mân*, Daru Endelusi'l-Hadra, Cidde, 2002, 118.

¹² el-Bağdâdî, Tarihu Bağdad, XV.504; Kerderî, Menakıb, 170; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tah. Şuayib el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1982, VI.401; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehbî, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfeve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan*, tah. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Efgani, IV. Baskı, Beyrut 1419, 32-33.

¹³ Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî, *el-Kitâbu'l-Asl*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, III.188.

¹⁴ İmam Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tah. Ucayl Casim en-Nüşemi, Vezaretu'l-Evkaf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, ys, 1985, II.251-252; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut 1986, II.461; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketi, *Şerhu Hafizüddin en-Neseff*, tah. Alim Ögüt, ys., ts., 21-22. Cessas İbn Mes'ud kıraatinin Kufeliler nezdinde ahad haber gibi olmadığını, zira Kufelilerin İbn Mes'ud kıraatini, Zeyd b. Sabit kıraati gibi okuduklarını söylemektedir. Buradan hareketle İbn Mes'ud kıraatindeki fazlalığın, Kufeliler katında şöhret bulduğunu belirtmektedir. Bk. Cessas, el-Fusûl, I.198-199.

¹⁵ EbûBekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *Usûlu's-Serahsi*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, I.281.

olduğunu kabul ederken; mütevâtîr olmayan hadislerle amel etme konusunda diğer imamlardan farklı bir tutum sergilemektedir.

Ebû Hanîfe, mütevâtîr olmayan hadisleri meşhur ve ahad olarak ikiye ayırmakta ve hadislere olabildiğince sıkı kıstaslar çerçevesinde yaklaşmaktadır.¹⁶ Bu kıstaslardan önde geleni ise hadislerin sadece sened yönünden değil, aynı zamanda metin yönünden de tenkit edilmesidir. Ebû Hanîfe hadisleri öncelikle Kur'an'a arz etme ilkesini dikkate almaktadır. Onun bu hususta İbn Mes'ud'un yolunu takip ettiği söylenebilir. İbn Mes'ud: "Bir hadis rivayet ettiğinizde, Allah'ın kitabından onu doğrulayan bir delil getirin" der. Cessas, İbn Mes'ud'un bu sözünün "Kur'an'ın zâhirine ve sabit sünnetin hükmüne aykırı bir haber varid olursa, hamli mümkün olursa, onun doğru bir manaya hamledilmesine, Kur'an ve sabit sünnetin hükmüne aykırı olarak kullanılmamasına delâlet ettiğini" söylemektedir.¹⁷

Ebû Hanîfe'ye göre hiçbir hadis Allah'ın Kitabına aykırı bir hüküm getiremez ve meşhur sünnetle de çelişemez.¹⁸ Ebû Hanîfe ilke olarak hiçbir hadisin Kur'an'a aykırı olamayacağı hususunda kesin bir inanca sahiptir. Ayrıca ona göre bir ahad haber, meşhur sünnete de aykırı olamaz. Eğer böyle bir haber varid olmuşsa, Ebû Hanîfe o haberle amel etmemiştir. Ona göre bu tür haberler şazdır.¹⁹ Kitaba aykırı olduğu gerekçesiyle Ebû Hanîfe "Hz. Peygamber bir şahit ve yemin ile hükmetti"²⁰ hadisini reddetmiştir. Çünkü hadis "*Ey İman edenler! Belirli bir süreye kadar borçlandığınız zaman onu yazın. Bir katip onu aranızda adilce yazsın... erkeklerinizden iki şahit gösterin. Eğer iki erkek bulamazsanız, şahitliklerine rıza göstereceğiniz bir erkek ve iki kadın şahit gösterin...*"²¹ ayetine aykırıdır. Bu hadis ahad haber olmasına rağmen, nass üzerine ziyâde getirmektedir ki bu durumda

¹⁶ Ebû Hanîfe'nin ve Hanefîlerin hadislere getirdiği kıstaslar manevî inkıta başlığı altında değerlendirilmektedir. Manevî inkıta ahad haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırılığı yada rivayette bulunan kişinin taşıdığı bir takım eksiklikler sebebiyle gerçekleşmektedir. Hanefîler genel olarak eğer bir haber Kur'an ve meşhur sünnete aykırı ise ya da toplumu ilgilendiren genel bir konuyla (umumu'l-belva) ilgili ise veya ravinin rivayetine aykırı hareket ettiği bir konuyla ilgili ise manevî olarak hadiste inkıta olduğuna hükmederler. Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı", *EÜİFD*, S. 8, Kayseri, 1992, 159-193; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, 83-117.

¹⁷ Cessas, el-Fusûl, I.207.

¹⁸ Bu hususta Ebû Hanîfe şöyle demektedir: "Eğer Hz. Peygamber (SAS), Kur'an'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle belirtilir: "Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiç biriniz de buna mani olamazdı" (El-Hakka, 45/47). Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz". Bk. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim*, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİF yay., İstanbul 1992, 24

¹⁹ Cessas, el-Fusûl, I.200-207; Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 303.

²⁰ Müslim b. El-Haccac, *el-Cami'ü's-Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992, Akdiye, babu el-yemini ale'l-müddea aleyh, V.128.

²¹ Bakara, 2/282.

nesh söz konusu olmaktadır. Hâlbuki ahad haber Kur'an'ı nesh edemez.²² Bu hadis aynı zamanda “Delil ikame etmek davacıya, yemin davalıyadır” meşhur hadisine de aykırıdır.²³

Ebû Hanîfe, “Hangi kadın velisinin izni olmaksızın kendisini ni-kâhlarsa, nikâhı batıldır, batıldır, batıldır”²⁴ hadisi, “...Boşadığınız kadınla-rın (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın...”²⁵ ve “sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendiliklerinden dört ay on gün beklerler. İddet-lerini bitirdikleri zaman, kendileri hakkında iyilikle yaptıkları işler husu-sunda size bir sorumluluk / günah yoktur...”²⁶ ayetlerine aykırı olduğu için, onunla da amel etmemiştir.²⁷ Ayrıca bu hadis Hz. Ömer, Hz. Ali, ibn Ömer gibi fakih sahabîlerin uygulamalarına ve dolayısıyla meşhur sünnete de ay-kırıdır.²⁸ Yine Ebû Hanîfe, Kur'an'ın zâhirine aykırı olduğu için musarrat²⁹ hadisiyle de amel etmemiştir.³⁰

Ebû Hanîfe, nass üzerine ziyâde getiren ahad haberlerle de amel etmemiştir. Çünkü ona göre ahad haberle ve kıyasla Kur'an'ın amm (genel) nassının tahsisi mümkün değildir. Dolayısıyla bir ahad haber nassı tahsis veya nesh ediyor ve nass üzerine fazladan bir hüküm getiriyorsa bununla amel edilemez. Bu sebeple Ebû Hanîfe namazlarda kıraatte Fatiha okun-masına ilişkin haberi³¹, “Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun”³² ayetine zi-yâde bir hüküm getirdiği için kabul etmemiştir. Ona göre rükünler kesin nassla sabit olur, ahad haber ise amel değil bilgi gerektirir. Dolayısıyla ahad haberle amm bir lafzın ibtidaen tahsisi caiz değildir. Bu sebeple namazlar-da Fatiha okunmasına ilişkin ahad haber, Fatiha'nın namazlarda farz değil, vacip olduğuna delâlet eder³³. Bunun gibi namazda tadil-i erkanın gerekti-ğine dair haberleri³⁴ de nass üzerine ziyâde getirdiği için kabul etmemiştir. Zira namazlarda ruku ve secdelere dair emirler Kur'an ile sabittir³⁵. Aynı şe-

²² Pezdevi, *Usûl*, III.11, (Abdülaziz el-Buhari'nin, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam* Pezdevi, Dersaadet, 1308 içinde); Serahsi, *Usûl*, II.365-366.

²³ Nizamüddin eş-Şâfi, *Usûlü's-Şâfi*, tah. Muhammed Ekrem en-Nedvi, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2000, 205-206; Serahsi, *Usûl*, II.366; el-Ahsiketî, 603-604.

²⁴ Tirmizi, *Sünen*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, matabbatu Mustafa el-Halebi, ys, 1978, “Nikâh”, 14, 1102. Hadis, III.398-399.

²⁵ Bakara, 2/232.

²⁶ Bakara, 2/234.

²⁷ eş-Şâfi, 203-204; Serahsi, *el-Mebsût*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989, V.11-15.

²⁸ Serahsi, *el-Mebsût*, V.12.

²⁹ EbûHureyred'den rivayet edilen Musarrat hadisi şöyledir: “Resulullah buyurdu ki: Her kim musarrat yoluyla (sütlü gösterilmek için sağılmamış) bir koyun satın alır, sütlünü sağdığında durumu fark edince isterse druruma razı olup hayvancı elinde tutar, istemezse hayvanı satıcıya iade eder ve bir sa' hurma verir”. Müslim, *Kitâbu'l-Buyu*, babu hükmü bey'i'l-musarrat, V.6

³⁰ Cessas, *el-Fusûl*, I.203-204; Pezdevi, III. 12.

³¹ Müslim, “Salât”, babu vucubi kıraati'l-fatiha fi kulli rekatin, II.8.

³² Müzemmil, 73/20.

³³ Serahsi, *Usûl*, I.112-113, 133; EbûBekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *el-Mebsut*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989, I.19.

³⁴ Müslim, “Salât”, babu itidali erkani's-alat, II.44.

³⁵ Serahsi, *Usûl*, I.74.

kilde “*Üzerine Allah’ın adı anılmayan (hayvanların etinden) yemeyin*”³⁶ aye-
tindeki hüküm amm’dır, dolayısıyla Allah’ın isminin anılması unutulurak
kesilmiş hayvanları da kapsar, besmeleyi unutanın kestiğinin yeneceğine
dair hadis ahaddır. Dolayısıyla bu ahad haberle bu amm hükmün tahsisi
mümkün değildir diye düşünen Ebû Hanîfe, bu konuyla ilgili ahad haber-
lerle de amel etmemiştir.³⁷

Ebû Hanîfe’nin ahad haberle amelde aradığı kriterlerden biri de ravi-
nin rivayeti hilafına amel etmemesi veya fetva vermemesidir. Bu durumda da
Ebû Hanîfe hadisle amel etmemeyi tercih eder. Nitekim Ebû Hanîfe’nin, yuka-
rıda geçen veli izinsiz nikâhla ilgili hadisle amel etmeme sebeplerinden biri de
hadisin ravisi olan Hz. Aişe’nin, hadise aykırı olarak yeğenini evlendirmesi ve
Zührî’den gelen rivayeti ise Zührî’nin inkar ederek, hilafına fetva vermesidir.³⁸

Ebû Hanîfe’nin ahad haberle amel hususunda aradığı kriterlerden biri
de haberin, toplumun genelini ilgilendiren hususlar (umumu’l-belva) ile ilgili
olmamasıdır. Zira, halkın genelini ilgilendiren hususlarda haberin mütevatir,
en azından meşhur olması gerekir. Eğer bir haber, halkın genelini ilgilendiren
hususlarda ahad yolla geliyorsa, muhtemelen mensuhtur yada ravi sebebiyle
hadiste bir noksanlık vardır. Bu sebeple Ebû Hanîfecinsel organa dokunmakla
abdestin bozulacağı hadisiyle³⁹ amel etmemiştir. Çünkü bu hadis abdest gibi
her Müslüman’ın mutlaka bilgisi olması gereken bir hususta varid olmuştur.
Dolayısıyla bu konuyla ilgili bir haberin ahad yolla gelmemesi gerekir. Üstelik
bu haberin aksine konuyla ilgili birçok rivayet de mevcuttur. Dolayısıyla Ebû
Hanîfe bu hadisle amel etmemiştir⁴⁰. Ebû Hanîfe’nin umumu’l-belva’ya aykırı
bularak amel etmediği hadislerden biri de istiska (yağmur duası)’da peygam-
berin namaz kıldığına dair hadistir. Ona göre bu hadis şazdır. Zira yağmur
duası toplum tarafından yapıla gelen bir ameldir ve peygamberimiz yağmur
duasında, sadece dua edip hutbe okumuştur.⁴¹

Ebû Hanîfe’nin ahad hadisi kabul şartlarından bir başkası da, eğer ri-
vayet edilen haber bir başka habere veya kıyasa aykırı ise ravinin fıkıh bilgisiy-
le muttasıf olmasıdır⁴². Bu konuda genel olarak Ebû Hureyre’den rivayet edi-

³⁶ En’am, 6/121.

³⁷ Sreahsi, *Usûl*, 133-134.

³⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, V.12.

³⁹ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İmam Muhammed rivayeti, tah. Abdülvehhab Abdüllatif, Kahire 1987, 25.

⁴⁰ İmam Muhammed, *Kitâbu’l-Asar*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, 1.35-38; Serahsi, *el-Mebsut*, I.66-67; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketi, *Şerhu Hafızüddin en-Nesefî li-Kitâbi’l-Müntehâb fi Usûli’l-Mezheb*, tah. Salim Ögüt, ys, ts., 602-603. Pezdevî cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağına dair haberin Kur’an’daki “Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah çok temizlenenleri sever” (Tevbe, 9/108) ayetine aykırı olduğu ve ahad haber olduğu için nass üzerine ziyâde getirmesi gerekçesiyle reddedildiği konu-
suna örnek olarak vermektedir. Bk. Pezdevî, III.11.

⁴¹ Şeybani, *el-Asl*, I.398-399; Serahsî, *el-Mebsut*, II.76.

⁴² Şâfi, 205-208; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvimü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkıh*, tah. Halil Muhyiddin, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, 180; Serahsi, *usûl*, I.338-339; Yunus Apaydın, “Haber-i vahid”, *DİA*, XIV, 362.

len musarrat hadisi⁴³ örnek verilmektedir. Hadis, sıhhat şartları bakımından sağlam bir senedle rivayet edilmiş olsa bile, içerdiği hüküm dolayısıyla kıyasa aykırı düşmektedir. Bu nedenle Ebû Hanîfe, hadisin ravisini fıkıh ilmine uzak bir kimse olarak değerlendirdiği için bu hadisle amel etmemiştir.⁴⁴

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin ahad haberi kıyasa tercih ettiği konular da pek çoktur. Mesela ramazanda unutarak yiyen kimsenin orucu kıyasa göre bozulması gerekirken, Ebû Hanîfe bu konudaki ahad hadise dayanarak, orucun bozulmayacağına hükmetmiştir.⁴⁵ Namazdayken kahkaha atanın abdestinin bozulması hadisi, kıyasa aykırı olmakla birlikte, Ebû Hanîfebu hadisle amel etmiştir. Dolayısıyla ahad haberi hem kendi re'ýine hem de kıyasa aykırı bile olsa tercih etmektedir.⁴⁶ Sonraki dönem Hanefi usûlcüler tarafından Ebû Hanîfe'nin takip ettiği kabul edilen bu ilkenin aksini gösterecek pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu sebeple bu ilkenin ahad haberle amel konusunda Ebû Hanîfe'nin daima göz önünde bulundurduğu bir kural olduğunu söylemek zor görünmektedir.⁴⁷

Bu tür hadisleri reddetmesi sebebiyle kendisine yapılan eleştirilere Ebû Hanîfeşöyle cevap vermektedir: “Kur'an-ı Kerîm'in hilafına, Hz. Peygamberden hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtilı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir.”⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin “Bir kimsenin işittiği günden rivayet ettiği güne kadar ezberinde olmayan bir hadisi rivayet etmesi uygun olmaz”⁴⁹ sözü, hadis kabul şartlarının, diğer imamlara nazaran daha çetin olduğunu, bu sebeple de hadisleri alma konusunda titiz davrandığını göstermektedir. Ebû Hanîfe, bu titizliği sebebiyle az sayıda hadisle amel ettiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.⁵⁰

Ahad haberleri kabulde Ebû Hanîfe'nin kıstası Kitaba, maruf sünnete, dinin temel esaslarına aykırı olmamaktır. Bu şartlara uyduktan sonra mürsel hadisleri bile almakta tereddüt etmemiştir.⁵¹

⁴³ Müslim, Kitâbu'l-Buyu, babu hükmü bey'i'l-musarrat, V.6.

⁴⁴ Serahsî, *el-Mebsut*, XIII.40.

⁴⁵ Eş-Şeybani, *el-Asl*, II.173; Şirazi, *et-Tabsira*, 318

⁴⁶ Şâfi, 199.

⁴⁷ Geniş bilgi için bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 308; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10,136.

⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 25.

⁴⁹ Muhyiddin b. Ebi Muhammed Ebi'l-Vefa el-Kureşi, *el-Cevâhiru'l-Muziyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru l-hyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, II. Baskı, Riyad 1993, I.61.

⁵⁰ Bağdâdî, XV.543 vd.; EbûAbdillah İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Kitâbu'l-Tarihi'l-Kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., VIII.81; Abdullah b. Müslî b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Muhtelifü'l-Hadis*, tah. Muhammed Abdurrahim, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, 56-59; es-Seyyid Ebu'l-Meâtî en-Nuri vd diğerleri, *el-Câmi fi'l-Cerh ve'l-Ta'dil*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1992, III.209-219.

⁵¹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 321; Muhammed Zahid el-Kevseri, *Hanefi Fıkhnın Esasları*, çev. Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Ankara 1982, 36.

Ahad haberlerle amel konusunda göz ardı edilmemesi gereken bir husus da, Ebû Hanîfe'nin meydana gelen hadiselerle ilgili bütün hadislerin muttali olmaması ihtimalidir. Dolayısıyla kimi durumlarda Ebû Hanîfe'nin, ahad haberleri terk ederek diğer delillere yönelmesi, o konuyla ilgili haberin ona ulaşmamış olması sebebiyledir.⁵²

Eğer Ebû Hanîfe bir hadisle amel etmemişse o haber: ya Ebû Hanîfe'nin sıhhat şartlarına uygun değildir, ya muhkem şer'î bir kurala aykırıdır, ya da Ebû Hanîfe'nin kitap ve sünnetten dayanağı olan bir asla aykırıdır,⁵³ ya da Ebû Hanîfe'ye ulaşmamıştır. Bunun dışında kalan durumlarda ise Ebû Hanîfe ahad ve mürsel hadisleri bile kıyas ve kendi re'yine tercih etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Kitap ve Sünnet'ten sonra hüküm istinbâtında müra-caat ettiği üçüncü kaynak sahabe kavlidir. Ebû Hanîfe sahabe kavlini sahabenin icma ettiği görüşler ve sahabenin ihtilaf ettiği görüşler olarak iki kategoride değerlendirir. Eğer sahabeden nakl edilen bir görüş üzerinde ihtilaf yoksa kıyasa aykırı bile olsa sahabe kavlini tercih eder. Eğer sahabe ihtilaf etmişse, onların görüşlerinden fert ve toplum için en faydalı gördüğünü esas alır. Üçüncü bir görüş ileri sürmekten kaçınır. Cassas, Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den Ebû Hanîfe'nin: "Eğer sahabe bir konu üzerinde fikir birliği etmişlerse, onlara teslim oluruz, eğer tabiîn bir konu üzerinde fikir birliği etmişlerse, onlarla tartışırız"⁵⁴ dediğini nakletmektedir. Mesela mazmaza ve istinşak'ın kıyasa göre hem abdestte hem de gusûlde sünnet olması gerekirken, İbn Abbas'tan gelen: "Cenabetten gusl eden bir adam mazmaza ve istinşakı unutmursa, iade eder"⁵⁵ eserine binaen Ebû Hanîfe, mazmaza ve istinşakın gusûlde farz olduğuna hükmetmiştir.⁵⁶ Bunun gibi bir yaranın başında çıkan kan akmasa bile kıyasa göre teharete zarar vermesi gerekirken, İbn Abbas'tan gelen bir habere istinaden kıyası terk etmiştir.⁵⁷ Selem'in cevazı için re'sûlmalın ilamı kıyasa göre şartken, İbn Ömer'den nakledilen bir habere istinaden aksine hükmetmiştir.⁵⁸

Sahabe kavlini tercih etmek konusunda Ebû Hanîfe'den tutumunun böyle olduğu nakledilmiş olmakla birlikte, onun bazı konularda sahabe kavline aykırı hükümler verdiği de görülmektedir. Mesela Hz. Ali'den nakledilen bir habere göre ecir-i müşterek, yanında zayı malı tazmin etmesi gerekirken, Ebû Hanîfe kıyasa istinaden bunun aksine fetva vermiştir.⁵⁹ Aynı şekilde İbn Mes'ud ve Cabir b. Abdillâh'tan nakledilen bir habere göre hamilenin üç

⁵² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 270; Uzunpostalcı, 10.135.

⁵³ Havva, 195.

⁵⁴ el-Cessas, *el-Fusûl*, III.361; Debûsî, 256; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, II.114.

⁵⁵ Ebû Hanîfe, *Müsned*, 200.

⁵⁶ Geniş bilgi için bk. İmam Muhammed, *el-Asl*, I.59-60; Serahsî, *Usûl*, I.105-106.

⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, II.106.

⁵⁸ Debûsî, 256; Serahsî, *Usûl*, II.106.

⁵⁹ Debûsî, 256; Serahsî, *Usûl*, II.106.

talakla boşanması caiz olmamasına rağmen, Ebû Hanîfe'ye cevaz vermiştir.⁶⁰ Hz. Ali'den nakledilen bir esere göre teyemmüm yapmış bir kimsenin, abdestli olan şahıslardan oluşan cemaate namaz kıldırması caiz değilken, Ebû Hanîfe'yi caiz görmüştür.⁶¹

Ebû Hanîfe'nin sahabe kavli karşısındaki bu farklı tutumu bir çelişki olarak algılanabilirse de, esasen onun nasları ta'lilde takip ettiği genel ilkeler göz önüne alındığında, sahabe kavli konusunda da bu ilkeleri izlediğini göstermektedir. Yani Ebû Hanîfe'ye konuda da Kitap ve Sünnet'in ruhuna en uygun olan görüşü tercih etmeyi ilke edinmektedir.⁶² Ebû Hanîfe, kıyas ile bilinebilecek meselelerde sahabe kavlini almanın vücup değil, cevaz ifade ettiği, ancak kıyas ile bilinemeyecek konularda sahabe kavlinin kıyasın önüne alınması gerektiği fikrindedir.⁶³

Kitap, Sünnet ve sahabe kavli bulunmayan hadiselerde Ebû Hanîfe, kıyas uygulanabilen bir durum vaki ise kıyasla amel etmiş, kıyas geçerli olmazsa istihsan yapmış, istihsanın geçerli olmadığı durumlarda halkın genel uygulamalarını, yani teamülü ve örfü dikkate almıştır. Halkın genel kabul gösterip üzerinde ittifak ettiği şeylere de itibar eden Ebû Hanîfe'nin icma'ı delil olarak benimsediği kabul edilebilir.⁶⁴

Ebû Hanîfe'nin gerek Kur'an'ın bütünlüğü, gerek hadislerin Kur'an karşısındaki ile rivayet ve metin açısından durumları karşısında sergilediği tutum, onun hüküm istinbatında nassların maksatlarına ve ruhlarına uygun hareket etmeye öncelik verdiğini yansıtmaktadır. Bu sebeple o, nasslardan elde ettiği bir takım genel ilkeleri (kıyasü'l-usûl) içtihat metodunda daima göz önünde tutmuştur. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin dini, kendi içerisinde tutarlılığı olan bir kurallar sistemi olarak düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla ona göre bir kişi, dinin bu sistem içerisinde kalmak kaydıyla, akıl yürüterek Şari'in nasslarla kastettiği anlamlara ulaşabilir ve bu kurallarla ulaştığı manaları zamanın, mekanın şart ve ihtiyaçlarına uygun olarak genişletebilir.⁶⁵ Nitekim bir şahsın "siz neden meseleleri kıyasla halletmeye çalışıyorsunuz? İlk defa kıyas yapan şeytandır" şeklindeki eleştirisine Ebû Hanîfe'nin: "Biz bir meseleyi, Kitap, Sünnet ve ümmetin ittifakındaki asıllarından olan bir asla ulaşabilmek için diğer bir meseleye kıyas ediyoruz"⁶⁶ şeklindeki cevabı, onun

⁶⁰ Debûsî, 256; Serahsî, *Usûl*, II.106.

⁶¹ Şeybani, *el-Asl*, I.130.

⁶² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 265.

⁶³ H. Yunus Apaydın, "Sahabi Sözü'nün Hukuki Değeri", *EÜİFD*, S.4, Kayseri, 1990, 330.

⁶⁴ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 265.

⁶⁵ Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, (Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereler), Ed. İbrahim Hatipoğlu, Ekim 2003, Mudanya, Bursa, Kurav yay., Bursa, 2005, 119.

⁶⁶ Kerderî, *Menakıb*, 162; EbûNuaym el-İsbahani, *Müsnedü'l-İmam Ebî Hanîfe*, tah. Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1994, 66; Havva, 118.

kıyası sıradan bir faaliyet olarak değil, aksine dinin asıllarına ulaşma ve onları kavramada bir vasıta olarak değerlendirdiğine delâlet etmektedir. Ebû Hanîfe'nin kıyası belli bir sisteme ve kurala bağlayan ilk müçtehit olarak kabul edilmesi de,⁶⁷ onun nazarında kıyasın konumunun sıradan bir faaliyet olmadığının göstergelerindendir.

Ebû Hanîfe'nin yöntemi, onun meseleci (kazuistik) bir biçimde problemlere yaklaştığını göstermektedir. Kazuistik metodun genel özelliği ise, bir meselenin hükmünün istinbâtında sadece hükmü aranılan meselenin değil, onunla ilişkili ileride ortaya çıkabilecek bütün konuların da çözümüne ulaşmaktır. Bu sebeple bu yöntemde bütün ihtimaller ve ayrıntılar dikkate alınmak durumundadır. Böylece bir anlamda, ne tür meseleler karşısında nasıl hareket edileceğinin teorisi oluşturulmuş olmaktadır. Bu yöntemin seçilmesi, aynı zamanda hukuku uygulama konumunda olan idarecilere karşı güvensizliği de içinde barındırır. Ebû Hanîfe'nin böyle bir yöntem izlemesinde, içinde yaşadığı dönemin içtimai, siyasî, iktisadi şartlarına ve bunlarla ilgili pozitif hukuku uygulamakla yükümlü idarecilere güvensizliğinin yatmakta olduğu düşünülebilir.⁶⁸

Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında müracaat ettiği deliller ve bu delillerin hiyerarşisi, onun kullandığı usûlün titizliğini göstermektedir. Nitekim ortaya çıkan meselelerin hükümlerinin tespitinde, etrafından oluşturduğu bir nevi içtihat komisyonuyla⁶⁹ o, sadece hükümleri tespit etmekle kalmayarak, bu hükümlerden oluşan bir fıkıh koleksiyonunu kendisinden sonraki nesillere aktarmayı da başarmıştır. Ebû Hanîfe'nin önderliğinde gelişen bu fıkıh inşası hareketi, başta öğrencileri Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İsa b. Eban, Züfer b. Hüzeyl olmak üzere pek çok fakih üzerinde etkili olmuştur. Onun bu etkisi sebebiyle Hanefi fakihleri ilk dönemden itibaren, hüküm istinbâtında hocalarının görüşlerini incelemeyi öne almayı tercih etmişlerdir. Eğer Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu çözüm önerileri içerisinde aradıklarını bulamazlarsa, onun yöntemini kullanarak meseleleri hükme bağlamaya çalışmışlardır. Bu şekilde ortaya Hanefi fıkıh külliyyatı denilebilecek eserler koymuşlardır. Özellikle fıkıh usûlü yazmanın yaygınlaştığı sonraki dönemlerde ilk dönem Hanefi imamlarının ortaya koyduğu bu külliyyat yol gösterici olmuştur.

2. Fukaha (Hanefi) Metodu

Fıkıh usûlü yazımında iki yöntem geçerlilik kazanmıştır: Hanefilerin fukaha usûlü ile mütekellimîn usûlü. Mütekellimîn usûlünde, herhangi bir

⁶⁷ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 135.

⁶⁸ Mehmet Nuri Güler, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri –Çözümsele Karşılaştırmalı Hukuk Araştırması–", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, 2002, C. 15, S.1-2, 110.

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, "Ebû Hanîfe'nin İslam Hukukunu Tedvin İçin Kurduğu Akademisi", çev. Kemal Kuşçu, *İslam Hukuku Etüdleri (Makaleler Külliyyatı)*, İstanbul 1984, 177-194.

mezhep taassubu göstermeksizin ve fer'i meseleler dikkate alınmaksızın delillerle desteklenen usûl kuralları belirlenir. Bu sebeple mütekellimîn yöntemi pratikten daha çok, teorik ve nazari bir usûldür.⁷⁰ Ayrıca bu yöntemde, kalam ile meşgul olan Mutezile'nin felsefi ve kelami tartışmaları fıkıh usûlüne dahil etmelerinin bir sonucu olarak, kalamcılarının aklî istidlalleri de kullanılmaktadır.⁷¹

Her ne kadar mütekellimîn metodu ile Şâfiî metodunun aynı olduğunu iddia edilse de,⁷² Şâfiî yöntemi ile Mütekellimîn yöntemi arasında göz ardı edilemeyecek derecede büyük farklılıklar vardır. İmam Şâfiî er-Risale'sinde, mütekellimin yöntemini kullanan usûlcülerin aksine, ne teolojik ne de hukuk felsefesine ilişkin konulara temas etmiştir. O, din hususunda aklı öne çıkaran Mutezile gibi kalam okullarına karşı, nassı vurgulayan ve hadisi yükseltmeyi hedefleyen bir bilim ortaya koymaya çalışmıştır.⁷³ Mütekellimin yönteminin Şâfiî yöntemi olarak isimlendirilmesinin yanlışlığına işaret eden George Makdisi, Şâfiî'nin er-Risale'de ortaya koymaya çalıştığı usûlün, zamanla mutezile usûlcülerinin kelami konuları usûl ilmine dahil etmeleri neticesinde, değişime uğradığını söylemektedir.⁷⁴ Mutezile usûlcülerinin, felsefi ve kelami tartışmaları fıkıh usûlüne dahil etmelerinin, çağdaşları olan Hanefîlerin dışındaki mezhep usûlcüleri tarafından benimsenerek, artık usûl yazımında geçerli yöntem olduğu görülmektedir. Üstelik Mihne olayının ardından siyasal otoritesini yitiren akılcı Mutezile, geri adım atmak zorunda kalmış ve hukukun kaynağı olarak Kur'an'ın göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesini kabullenmiştir.⁷⁵ Akılcı mutezile'nin hadisçilere bu yakınlaşması nedeniyle, Mütekellimin denilen, Mutezile usûlcülerinin öncülüğünü yaptığı ve Şâfiî usûlcüleri de dahil olmak üzere cumhurun kullanmayı tercih ettikleri yöntemin geçerlilik kazanmış olduğu söylenebilir. Yani Mütekellimin yöntemi Şâfiî yöntemi değildir. Bilakis sonraki dönem Şâfiî usûlcüleri mütekellimin yöntemini kullanarak usûl yazmışlardır.

Fukaha usûlü denilen Hanefî yönteminde ise mezhep imamlarından nakledilen fer'î meselelerden hareketle usûl kurallarının tespit edilmesi-ne çalışılır. Bu yöntemde asıl olan mezhep imamlarının, fer'î meselelerde

⁷⁰ Zeydan, el-Vecîz, 17; Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecrf yay., 4. Baskı, Ankara 1986, 24-25; Vehbe Zuhayli, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1999, 18.

⁷¹ Seyyid Bey, el-Medhal, 49; Hallaq, Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", 598; Yüksel Macit, "Mutezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, Yıl: 3, S.3, (2003), 78.

⁷² Seyyid Bey, 50; Zeydan, el-Vecîz, 17; Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecrf yay., 4. Baskı, Ankara 1986, 24-25; Vehbe Zuhayli, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Muasir, Beyrut 1999, 18; Havva, 119.

⁷³ George Makdisi, "The Juridical Theology Of Shafi'i Origins And Significance Of Usûl Al-Fıqh", *Studia Islamica*, No. 59. (1984), 12.

⁷⁴ Makdisi, "The Juridical Theology Of Shafi'i...", 16-17

⁷⁵ Hallaq, Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", 598.

vermiş oldukları fetvalar ve görüşlerdir. Hanefî usûlü fer'î meselelerle iç içe olduğu için, pratik bakımdan fıkha daha uygun bir yöntemdir. Zira bu yöntemde ortaya konulan usûl kurallarının açıklanmasında pek çok örnekler verilerek konular izah edilir.⁷⁶

Şah Veliyyullah Dehlevî Fukaha yöntemini şu şekilde özetlemektedir: “Ehl-i re’y, fikhî, tahrîc esasına göre genişlettiler. Bu esas şu şekilde tatbik edildi: Her bir alim tâbî olduğu üstadlarının lisanı durumunda olan, o topluluğun ictehadlarını en iyi bilen ve tercih hususunda en doğru görüş sahibi olan bir alimin bir kitabını ezberler. Herhangi bir meseledeki hükümün durumunu düşünür. Kendine bir şey sorulduğunda veya bir şeye ihtiyaç duyduğunda üstadlarından ezberlemiş olduğu açıklamalara bakar. Şayet onlar arasında cevabı bulursa onların sözlerindeki umumi manalara bakar, o surete göre meseleyi icra eder, yahut da kelamın zımnî işaretine bakar, ondan istinbâtta bulunur.”⁷⁷

Fukaha yönteminin olumlu ve olumsuz kabul edilebilecek yönleri mevcuttur, ancak bu yöntemin temel özellikleri olarak şunları söylemek mümkündür: 1) imamlardan nakledilen fûrû-ı fıkha ilişkin örnekler çok olduğu için uygulamada usûl ile fûrû'u birbirine bağlamaya dayanan amelî bir yöntemdir; 2) bu yöntem faydalı bir üslupla usûl ve fıkıh arasını mez cetmiştir; 3) mezhep imamlarının hüküm istinbât ederken dayandıklarına inanılan usûle ilişkin külli kaide ve kuralların çıkarılabilmesine katkı sağlayan bir yöntemdir. Bu sebeple hilaf ve usûl üzere fûrû hükümlerin tahrîci konularında ve külli fıkıh kaidelerinin yazılmasında değerli eserler verilmesi gibi fıkha hizmet etmiştir; 4) imamlardan görüş nakledilmeyen hususlarda ihtilafın çıkmasına müsait bir yöntemdir; 5) zamanla imamların fûrû meselelerdeki hükümlerinden kuralları belirleme işi, nassları geri plana ittiği için içtehadın donuklaşarak hüküm istinbâtı işinin tahrîcle sınırlı kalmasına yol açmıştır.⁷⁸

Kerhî (v. 340/952) “Bizim ashabımızın görüşlerine aykırı olan her ayet neshe veya tercihe haml edilir. Daha geçerli olan ise o ayetin uygunluk yönünden te’vile haml edilmesidir”⁷⁹ şeklindeki kaidesiyle, İmamların gö-

⁷⁶ Seyyid Bey, 49; İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 33.

⁷⁷ Şah Veliyyullah Dehlevî, “el-İnsaf fî Beyani Sebebi'l-İhtilâf”, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması* (Makaleler Külliyyatı), çev. Şükrü Özen, Pınar yay., İstanbul 1992, 83.

⁷⁸ Zeydan, *el-Vecîz*, 17; Zuhayli, *el-Vecîz* 18; Hallaf, 18; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16.12.

⁷⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, tah. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkî, Daru İbn Zeydün, Beyrut, ts., 169.

rüşlerinin fukaha yöntemindeki önemine işaret etmektedir.⁸⁰ Kerhî, buna benzeyen iki kaide daha vaz etmiştir. Birinde Hanefî imamlarının görüşlerine aykırı olarak varid olan haberlerin (hadislerin) neshe haml edilmesi gerektiği, ya da Hanefî imamların o hadisin dışında ona denk veya ondan daha kuvvetli bir hadisle amel ettiklerini söylerken,⁸¹ diğesinde, meydana gelen herhangi bir olayın hükmüyle ilgili olarak Hanefî imamlarının kitaplarında bir bilgiye rastlayamayan kimsenin, Kitap, Sünnet ve diğer delillere müracaat etmesi gerektiğini söylemektedir.⁸² Fukaha usûlünün temel mantığını yansıtan bu kurallar, imamların görüşlerinin Kitap ve Sünnet'i anlamak konusunda ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.⁸³ Dolayısıyla bu yöntemde, ilk önce meselelerin çözümüyle ilgili olarak mezhep imamlarından nakledilen görüşlerin temellendirilmesi hedeflenmekte, buna bağlı olarak mezhep imamlarının o görüşlere ulaşırken yararlanmış olabileceği usûl kuralları belirlenmektedir. Belirlenen bu kurallara aykırı görüşler ortaya çıktığı durumlarda ise kural dışı olan görüşleri temellendirebilecek yeni kurallar ihdas edilmeye çalışılmaktadır.⁸⁴

Fukaha yönteminin mezhep imamlarının meselelerin hükümleriyle ilgili olarak ortaya koydukları çözümlerden, usûl kurallarına ulaşılması şeklindeki yapısı sebebiyle kuralların belirlenmesi ve ortaya konulmasında örneklere daha fazla müracaat edilmektedir.

Hanefilerin bu usûlü sayesinde sadece meydana gelmiş olan değil, aynı zamanda farazi olarak gerçekleşme imkanı tasavvur olunan meseleler için de çözüm arayışının zemini hazırlanmış olmaktadır. Nitekim *Tarihu Bağdad*'da aktarılan bir rivayete göre Ebû Hanîfevuku bulmamış hadiselelerin hükmünü araştırma sebebini, bela gelmeden önce ona hazırlıklı olmak, geldiğinde ise ona nasıl bir yaklaşım sergileyip, ondan nasıl çıkılabileceğini

⁸⁰ Yunus Apaydın, Kerhî'nin bu görüşüyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Bu ilke ilk bakışta mezhep imamlarının görüşlerinin ayet ve hadislerin önüne geçirildiği izlenimini vermektedir. Ancak Hanefî imamlarının anlam ve yorum hususunda ortaya koydukları ilkeler ve geliştirdikleri yöntem çerçevesinde düşünüldüğünde bu izlenimin ve bu izlenimden kaynaklanan eleştirilerin haklı olmadığı ortay çıkacaktır. Kerhî'nin bu sözünün Ebû Hanîfe'nin sahabe görüşlerinin dışına çıkmama ilkesiyle birlikte düşünülmesi tekabül ettiği anlamın doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan sözü edilen anlayış, görüşlerin sistemleşerek ekol haline gelmesi durumu ve istikrarın sağlanması kaygısı içinde düşünülmelidir". Bk. Hz. Yunus Apaydın, "Kerhî" mad, *DİA*, 25 / 286.

⁸¹ ed-Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 169-170.

⁸² ed-Debûsî, *Te'sisü'n-Nazar*, 173. H. Yunus Apaydın, sonraki dönem usûlcülerin Kerhî'nin usûle dair görüşlerine sıkça atıfta bulunmalarından hareketle, Hanefî fıkıh usûlünün büyük ölçüde ilk defa Kerhî tarafından sistemleştirildiğinin söylenebileceğini belirtmektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA*, 25.286

⁸³ Nitekim İmam Şâfiî'nin Bağdad mescidlerinde ders halkalarına katıldığında, meseleler karşısında Kur'an şöyle diyor, Resulullah böyle diyor diye yaklaşımı karşısında, ders halkası müdavimlerinin kendisine üstadlarımızın görüşü şöyledir, bizim ashabımızın yolu böyledir diye cevap verdikleri bildirilmektedir. Bk. Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, II.409.

⁸⁴ Bardakoglu, "Hanefî Mezhebi", 16.12.

bilmek şeklinde izah etmektedir.⁸⁵

Hanefîlerin, mütekellimin usûlünde olduğu gibi önce usûl kurallarını belirleyerek, bunları meselelere uygulamak yerine, fer'î meselelerden hareketle usûl kurallarını belirlemeyi tercih etmelerinin önde gelen sebebi, başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarının, meseleler karşısından hüküm istinbât ederken kullandıkları usûllerini açıklayan eserler bırakmamış olmalarıdır. Bu sebeple sonraki dönem Hanefî âlimleri, imamlarından kalan ve pek çok fer'î meselenin çözümünü içeren furu kitaplarını inceleyerek, kendi imamlarının o çözümlere ulaşırken hangi usûlî kaidelere bağlı kaldıklarını tespit etmeye yoğunlaşmışlardır.⁸⁶

Bunun bir diğer sebebi ise, Hanefî imamlarının meselelerin çözümünde selefleri olan Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Abdullah b. Mes'ud gibi sahabîlerin nasslarda yer alan hükümlerin gayelerini yakalamak için gayret sarf etme şeklindeki yöntemleridir.⁸⁷ Sonraki dönem Hanefîler, nassları yorumlayarak hüküm veren seleflerinin, nassları en iyi şekilde anladıkları kanaatinde oldukları için, onların fer'î meselelere vermiş oldukları hükümleri anladıkları taktirde, bu hükümlerin bağlı oldukları kurallara ulaşabileceklerini düşünmüş olabilirler.

Ayrıca Hanefî mezhebinin ortaya çıkıp, geliştiği coğrafî mekanın da, bu yöntemin tercih edilmesindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Zira mezhebin arka planını teşkil eden kurucu imamlar (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed), Kûfe⁸⁸ gibi, İslam'ın gelişiminde rolü bulunmayan sonradan imar edilmiş bir beldede yaşamışlardı. Bu beldenin ileriki zamanlarda ilim yönünden gelişmesi, ayrıca çeşitli siyasi görüşlerin merkezlerinden biri haline gelmesi ve hatta devletin başkenti konumunu elde etmesi, ister istemez Kûfe'nin kozmopolit bir ortam teşkil etmesine yol açmıştı. Bunun yanında dinin ana kaynaklarından olan hadis, merkez konumunda olan Hicaz bölgesine oranla bu bölgede hem daha azdı, hem de siyasi, ideolojik ve

⁸⁵ Tarihu Bağdad'da hadise şöyle nakledilmektedir: “Ebû Hanîfe, Kufe'ye gelen Katade'ye, kocası kaybolan bir kadının, onu öldü sanarak başka bir erkekle evlenmesi ve ilk kocasının geri dönmesi halinde mehrinin durumunun ne olacağını sorar. Katade, bu olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini sorduğunda, “hayır gerçekleşmedi” diye cevap verir. Bunun üzerine Katade “Bana neden vaki olmamış bir olayın hükmünü soruyorsunuz” dediğinde, Ebû Hanîfe: “Biz, bela gerçekleşmeden hazırlık yapıyoruz, olay gerçekleştiği zaman ise ona nasıl yaklaşacağımızı ve ondan nasıl çıkacağımızı bilmiş oluyoruz” cevabını verir. Bk. Bağdadi, Tarihu Bağdad, XV.477. H. Yunus Apaydın, Hanefîlerin farazi hadiselerle çözüm arama gayretlerinin sadece zihni bir egzersiz ve ortaya çıkacak problemlere hazırlıklı olmak şeklinde anlaşılmasının yeterli olmadığı, bunun yanında re'y ve kıyası benimsemiş olan Hanefîlerin, düşünce sistemlerinin tutarlılığını gösterme gayreti de bulunduğunu düşünmektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, “Bir Muhafazakâr Re'ycilik Teorisini: Ebû Hanîfe”, *İslamî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, C. 15, S.1-2, 2002, 149.

⁸⁶ Bk. Havva, 115-116; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 12.

⁸⁷ Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, X, 522.

⁸⁸ Kûfe hakkında geniş bilgi için bk. Casim Avcı, “Kûfe”, *DİA*, XXVI, 339-342.

taassubî sebeplerle güvenilmez bir haldeydi.⁸⁹ Bölgede hadisin güvenilmez çeşitli unsurlar taşıması sebebiyle, kurucu imamlar, meselelerin çözümünde hadis yerine re'y ve kıyasa müracaat etmek zorunda kalıyorlardı. Onların bu tutumu da diğer mezhepler tarafından eleştirilmekteydi.

Sonraki dönem Hanefîleri Ebû Hanîfe'nin hadis karşısındaki tutumuna yöneltilen eleştirilere çeşitli şekillerde cevap vermeye çalışmışlardır. Cessas bu durumu açıklarken Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayet etmek yerine insanları Kur'an'a yönlendirmeyi tavsiye eden sözlerini naklederken;⁹⁰ Abdülaziz el-Buhârî (v. 730), Ebû Hanîfe'nin bu durumunu şöyle izah etmektedir: "Selef -Allah onlardan razı olsun- çok hadis rivayet etmeyi zemmetmiştir. Hz. Ebû Bekir, ki sahabenin büyüklerindendir, onların en az riyayette bulunanıdır. Hz. Ömer "Resûlullah'tan rivayeti azaltın, bu konuda biz de sizinle birlikteyiz" derdi. Zeyd b. Erkam'a "Bize Resûlullah'tan riyayette bulunmaz mısınız?" denildiğinde: "Biz yaşlandık ve unuttuk. Resûlullah'tan riyayette bulunmak büyük / ağır bir iştir" derdi. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin rivayeti çok azdır, hatta ona ta'n edenlerden bir kısmı onun hadis bilmediğini söylerler. Hâlbuki iş onların sandığı gibi değildir. Aksine o asrında en iyi hadis bilenlerdendi. Fakat zabt konusundaki şarta riayet etmesi sebebiyle rivayeti az olmuştur".⁹¹

Bunlardan başka Hanefîlerin sadece meydana gelmiş olan hadiselerle değil, farazi meselelere de çözüm üretme gayreti göstermeleri sebebiyle fetva verilmesi gereken konular oldukça yekûn tutmaktaydı.⁹²

Bütün bu sebepler, imamların hüküm istinbatında kullandıkları usûl kurallarını vaz etmekle uğraşmak yerine, onları uygulamaya sevk etmişti. Böylece binlerce meselenin hükmü imamların kavilleriyle ortaya konulmuştu. Dolayısıyla sonraki dönem Hanefîlerin, imamların kavillerinden hareket ederek kuralları ortaya koymanın dışında fazla bir seçeneği yoktu.

Ancak Hanefî usûlcülerin bunu yaparken her zaman doğru tespitlere ulaştıkları var sayılmamalıdır. Zira çoğu zaman Fukaha yöntemiyle usûl kuralını belirlemeye çalışan usûlcü, ulaştığı usûl kuralının kesinlikle kurucu imamların vaz ettiği prensip olduğunu kesin olarak ortaya koyamamakta, mezhep imamının muhtemelen o kuralı uygulamış olabileceğini ön görmek-

⁸⁹ Bu dönemde Hanefîlerin merkezi olan Kûfe'de pek çok siyasi akım mevcut olduğu gibi, bunlar kendi ideolojilerini temellendirebilmek adına hadis uydurmaktan da geri durmuyorlardı. Bu sebeple de Kûfe'de hadislerin güvenilirliği oldukça alt düzeydeydi. Geniş bilgi için bk. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 125-128; el-Kattân, 290; M. Esat Kılıçer, *İslam Fıkhiında Re'ye Taraftarları*, Ankara 1994, 51-54; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.11-12; Sahip Beroje, "İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı (Yada Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı)", *İslâmî Araştırmalar*, EbûHanîfe Özel Sayısı, C. 15, S. 1-2149-150.

⁹⁰ Cessas, *Fusûl*, I.161.

⁹¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, Darü'l-Kütübî'l-Arabi, Beyrut, ts., II.398.

⁹² Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 270; el-Kattân, 290-291; Kılıçer, "Ehl-i Re'y" 10.522; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.1.

tedir. Bu konuda verilebilecek örneklerden birisi Ebû Hanîfe'nin namazda Arapça'dan başka bir dille kıraat yapılmasına cevaz veren görüşü etrafında şekillenmektedir.⁹³ Ebû Hanîfe, bir kimsenin Arapçaya dili dönse bile namazda Farsça ile kıraat etmesinin farzın yerine gelmesi için yeterli olduğu görüşündedir.⁹⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirme konusunda Hane-fî usûlcülerin ihtilafa düştükleri görülmektedir. Mesela Pezdevî ve Serahsî, Ebû Hanîfe'nin namazın geçerliliği için Kur'an'ın lafzını muciz görmediğini, manasını muciz gördüğü için bu içtihatla bulunduğu söylerken;⁹⁵ Pezdevî Şarihi Abdülaziz el-Buharî, Ebû Hanîfe'nin hem lafzı hem manayı muciz gördüğünü, ancak ruhsat olarak böyle bir hükme vardığını, ancak daha sonra bu görüşünden rucu ettiğini bildirmektedir.⁹⁶

Öte yandan şayet herhangi bir konuda mezhep imamlarından herhangi bir hüküm varid olmamışsa, bu takdirde ihtilaf kaçınılmaz olmaktadır. Mesela meşhur haberin hükmü konusunda mezhep imamlarından herhangi bir nakil bulunmadığı için, sonraki dönem Hanefî hukukçuların bunun hükmünde ihtilaf ettikleri bildirilmektedir.⁹⁷

Fukaha yöntemini kullanan usûlcülerin, imamlarının fer'î meselelerdeki görüşlerinden hareketle ortaya koydukları usûl kurallarının, imamlara izafesinin kesinlik arz etmemesi ve mezhep imamlarından bir nakil bulunmadığı durumlarda nasıl hüküm elde edileceğine dair belirlenmiş ilkeler bulunmaması sebebiyle konunun ihtilafa açık halde bulunması bu yöntemin eksiklikleri olarak değerlendirilebilir.

Fukaha yönteminin olumsuzluk olarak değerlendirilebilecek bir yönü de, sonraki dönemlerde başta kurucu imamlar olmak üzere mezhep büyüklerinin fürû meselelere vermiş oldukları hükümlerin nassların yerini almasıdır. Bu sebeple sonraki asırlarda artık içtihat yerini tahrîce bırakmış ve böylece mezhepte mevcut hükümlerden elde edilen usûl kaidelerinin yeni hadiselerle uygulanmasından ibaret bir metot yerleşmiştir. Bu ise zamanla katı bir kuralcılığa dönüşmüştür.⁹⁸

3. Sonuç

İmamların fer'î meselelerde vermiş oldukları hükümlerden usûl kurallarına ulaşmak biçiminde vaz edilen Fukaha / Hanefî usûlü, teorik

⁹³ Ana dilde ibadet meselesi günümüzde de tartışma konusu yapılagelen bir konudur. Konuyla ilgili Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı konusunda teferruatlı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe ve Ana Dilde İbadet", *İslami Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, C.15, S.1-2, 2002, 83-90.

⁹⁴ Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî, *el-Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990, I.39; Alaüddin Ebi Bekr Mes'ud el-Kasânî, *Bedâiu's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâ'î*, II. Baskı, Beyrut 1986, I.112.

⁹⁵ Pezdevî, Usûl, I.24; es-Serahsî, I.282.

⁹⁶ Abdülaziz el-Buharî, I.24-25.

⁹⁷ Bk. Alaüddin EbûBekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul fî Usûli'l-Fıkḥ*, tah. Abdülmelik Abdurrahmn Esad es-Sadi, Mekke, 1984, II.624.

⁹⁸ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.12.

bakımdan ele alındığında mezhep taassubuna götüren bir yöntem olarak algılanmaya müsait olsa da, pratik bakımdan sosyal hayatla iç içe, zamanın ve mekanın şartlarına göre yeniden yorumlanabilecek, ihtiyaç duyulan alanlarda kuralları esnekleştirerek gerekli ilkeyi ortaya çıkarabilecek bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu yöntemin gelişiminde, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının, usûllerini açıklayan eserler kaleme almamış olmaları birinci derecede etkindir. Ancak bunun yanında, kurucu imamların, özellikle de Ebû Hanîfe'nin içinde yaşadığı coğrafyanın da şart ve imkanları çerçevesinde, usûl kurallarını yazmak yerine, bizzat uygulamak durumunda kaldığı göz ardı edilmemelidir. O daha fazla, sosyal hayatın ihtiyaçlarına cevap vermek karşısında kaldığı için talebelerine de bu şekilde hareket etmeleri bir miras olarak kalmıştır.

Nitekim onun derslerinde talebelerini çeşitli tabakalara ayırdığı, bir kısmına fıkıhın başlangıç ilkelerini öğretirken, bir kısmıyla ileri düzeyde fıkıhî münazaralara girdiği, hatta fıkıh inşası için seçkin talebelerinden oluşan bir komisyonu bulunduğu bilinmektedir. O, bu komisyonda, yetkiyi elinde bulunduran tek adam rolünü üstlenmemiş, bilakis bütün talebelerinin görüşlerini ve delillerini ortaya koymalarını sabırla beklemiş, cereyan eden tartışmalardan ortaya çıkan sonuçları da kayıt altına aldırılmıştır. Ne yazık ki bu kayıtlarda sadece karşılaşılan meselenin hükmü yazılmış, o hükme hangi yöntemle, nasıl ulaşıldığı beyan edilmemiştir. İşte Ebû Hanîfe'nin bu tutumu, sonraki dönem Hanefîlerin, imamlarının hüküm istinbatında nasıl bir yöntem izlediklerini tespit edebilmeleri için, bu hükümleri derinden tahlil etmeleri sonucuna ve dolayısıyla Fukaha yönteminin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Fukaha yöntemi, Hanefî usûlcülerin kullandığı bir yöntem olduğu için, kanaatimizce bu yöntemin Hanefîlere mahsus bir usûl olmasında birinci derecede Ebû Hanîfe'nin rolü büyüktür. Onun hüküm istinbatında kullanılmış olduğu yöntem, sonraki dönem Hanefî fakihlerince yakından takip edilmiş ve hangi usûlî kurallara dayanarak hareket ettiği meselesi, Fukaha / hanefî usûlünün ortaya çıkmasında birinci derecede etken olmuştur. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatında kullandığı yöntemlerin, kendisinden hemen sonra gelen Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybanî'nin başını çektiği ilk nesil Hanefî imamlarınca kullanılması, onların da hüküm istinbatında önceliği hocalarının görüşlerine vermiş olmaları, sonraki dönem Hanefî fakihlerinin hocalarının görüşlerine meyl etmelerinde birinci derece etkindir. Gerek Hanefî mezhebinin ortaya çıktığı coğrafi ve kültürel ortam, gerekse ilk nesil Hanefî imamlarının fıkıh inşasındaki maharetleri, onlara talebelik eden öğrencilerinin nezdinde onları üst bir konuma getirmiştir.

HANEFÎ FAKİHLERİN HABER ANLAYIŞLARININ BİR GÖSTERGESİ OLARAK NASS ÜZERİNE ZİYÂDE MESELESİ

Dr. Murat ŞİMŞEK*

Problem of *Ziyâda alâ al-Nass* Which Indication of Narrating Theory of Hanafî Doctrine

One of the things discussed over the principle of ziyâda alâ al-nass is about qatî (definitive) and zannî (indefinite). Qatî and zannî concepts have been discussed in terms of text and in terms of meaning. According to all, khass is qatî (âmm is not) as such it will prevail over âmm. According to Hanafî fakihs, most of the text of the Quran is qatî in meaning; âmm is also qatî, the effect of âmm is that it remains in force unless specified.

The problem of ziyâda alâ al-nass is also related to the principle of âhâd hadith, mutawâtir and mashhûr. Âhâd hadithes don't do ziyâda of the Quran/mutawâtir. This ziyâda considered as an abrogation (neskh).

According to Hanafî fakihs, related to the conflict of evidences as well; mutawâtir and mashhûr will be preferred over âhâd; and qatî (definitive) will also be preferred over zannî (indefinite)

Giriş

İslam hukukunun iki temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnet lafızlarının ne şekilde anlaşılıp yorumlanacağı, bunlar arasındaki münasebet ve dengenin nasıl kurulacağı sorunu İslam hukuk tarihi boyunca fakîhlerin en temel tartışmalarından birini oluşturmuştur.

*DİB. Konya Selçuk Eğitim Merkezi, e-mail: muratsimsek76@hotmail.com

Kur'ân, tevâtüren nakledilmesi ve bunun neticesi olarak kaynağına aidiyeti kesin (*sübûtu kat'î*) olması sebebiyle lafızlarının manaya delâleti açısından incelenirken; tarihî süreç içerisinde *sünnet*, İslam bilginlerini hem senet hem metin olmak üzere iki açıdan meşgul etmiş; özellikle fukahâ metin üzerinde yoğunlaşırken, nakil/senet yönüyle hadisçiler ilgilenmişlerdir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, hadislerin yazılma ve derleme işinin yaygın olmadığı ilk dönemlerde İslam hukukçuları kendi aslî malzemelerinden biri olan hadisleri kabulde, bulundukları çevreye, sahip oldukları hukukî anlayışa ve hukuk mantığına göre çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir. Daha sonraları bu ve buna benzer diğer konulardaki yaklaşımlar çerçevesinde bazı hukuk ekolleri oluşmuştur. Bu husus, hadisleri kabul veya ret konusundaki prensiplerde daha açık bir şekilde görülmektedir.¹

İslam hukuk tarihi açısından bakıldığında, dinî hükümleri keşif ve tespit metoduna ilişkin ilk ayrışmanın, tâbiîn döneminde ortaya çıkan ve önceleri Hicaz ve Irak ehli diye anılırken sonraları *ehl-i hadis* ve *ehl-i re'y* şeklinde ifade edilen ayrışma olduğu görülür.² Dolayısıyla, hukuk ekollerinin en köklülerinden ve ilk dönemler için en belirginlerinden birinin (daha sonraki dönemlerde gelişimini tamamlamış şekliyle Hanefî mezhebi adını alan) *ehl-i rey* ekolü olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî bilginlerin usûlde, ilk devir mezhep imamlarının ictihad ederken ve fikhî meselelerin hükmünü verirken takip ettikleri usûl kurallarına uygun bir metot takip ettikleri soylenabilir.³ Bu çerçevede, sonraki hukukçuların, selefleri olan imamlarının kabul veya reddettikleri hadisleri inceleyip, bunların gelişigüzel kabul veya reddedilmiş olamayacağını, tatmin edici ve inandırıcı birtakım prensiplere dayanılmış olması gerektiğini düşündükleri ve bu prensipleri tespite çalıştıkları bilinmektedir.⁴

İşte bu yaklaşım tarzı ve metinleri-rivayetleri sübût ve delâlet yönünden anlama ve yorumlama metodu içerisinde nass üzerine ziyâde konusu önemli bir yer işgal etmektedir. Hanefî usûlcüler, diğerlerinden farklı olarak bu konuda kendilerine münhasır bir takım kurallar geliştirmişlerdir. Kabaca ifade etmek gerekirse, nass üzerine ziyâde konusunda onların temel görüşü, böyle bir ziyâdenin nesih sayılacağı ve neshin de en azından birbirine eşit kuvvette deliller arasında söz konusu olabileceği şeklindedir. Dolayısıyla onlara göre sübût ve delâlet yönünden kat'iyet ifade eden bir nassa, zannî bir delille ziyâde hüküm getirilemez.

¹ Apaydın, Yunus, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri 1992, sy. 8, s. 159-193, s. 159.

² Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife*, Konya 2002, II/1, s. 7-24, s. 10-12.

³ Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh*, trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1996, s. 35.

⁴ Apaydın, "Manevî İnkıta", s. 160.

I- Nass ve Ziyâde Terimleri

a) Nass

Usûlcülerin, “nass üzerine ziyâde” terkininde geçen *nass* terimini⁵ hangi manada kullandıkları, mütevâtir ve meşhûr sünnetleri *nass* kavramına dâhil edip etmedikleri ve haber-i vâhidleri bu terim çerçevesinde nereye yerleştirdikleri hususu dikkat çekmektedir.

Nass kelimesinin, İslâmî ilimlerde yaygın olarak kullanılan terimleşmiş iki anlam taşıdığı görülür:

1- Genel anlamıyla Kur’ân ve sünnet lafızlarını, yani hüküm kaynağı olması yönüyle Allah’ın ve Peygamber’in sözünü ifade eder.

2- Fıkıh usûlünde lafzın manaya delâletinin açıklığı yönünden lafızların tasnifi içerisinde, fukahâ metoduna göre, manasına açık bir şekilde delâlet eden ve kelamın asıl sevk sebebini de içine alan, bununla birlikte te’vîl, tahsîs ve –vahiy sürecinde– neshe ihtimali bulunan lafzı ifade eder. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde ise açıklık bakımından lafızların tasnifinde, te’vile açık olan *zâhir*in bir üst delâleti olarak nass, te’vile ihtimali bulunmayan sözleri ifade eder.⁶

“Nass üzerine ziyâde” terkinindeki nass kavramının bu anlamlardan hangisi için kullanıldığı konusunda fıkıh usûlü eserlerinde bir açıklık bulunmamaktadır. Gazzâlî (ö. 505/1111), İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) “nass üzerine ziyâde”yi tahsîs olarak değerlendirmesinden hareketle, onun, nass terimi ile fıkıh usûlü terminolojisindeki *zâhir*i kastettiğini belirtmektedir.⁷ Bu izah, nass kavramının ikinci manada kullanılmış olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca mütakellimîn usûlcülerin, nassı örneklendirirken, ona özel bir sıyağa arama gayretiyle sürekli olarak hâss lafızları kullanmalarının aksine; Hanefî usûlcülerin nassın özel bir sıygasının bulunmayıp, bunun, lafzı söyleyenin kastına bağlı bulunduğunu ifade ederek hem hâss hem âmm lafızların nass haline gelebileceğini kabul etmeleri,⁸ bu terimin yukarıda verilen ikinci manada kullanılma olasılığını arttırmaktadır.

⁵ Birçok usûlcünün, Hz. Peygamber zamanı için de *nass* terimini kullandığı görülmektedir. Burada bu ıstılahın mutlak anlamda vahiy veya Kur’ân nassı manasına olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca bu kullanımdan yola çıkılarak sünnetin nass tabiri içerisine dâhil oluşunun geç dönemlerde gerçekleştiği vb. sonuçlar çıkarılabilir. Nitekim bu ifadenin ilk kullananın İmam Muhammed Şeybânî olduğu tahmin edilmekle birlikte, sünneti de içine alacak şekilde re’yin karşıtı anlamında ilk sistemleştirenin Şâfiî olduğu söylenmektedir (bk. Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999, s.148-151).

⁶ Apaydın, Yunus, “Nas”, *DİA*, XXXII, 391-392. Ayrıca nass teriminin icthad ile ilişkisi ve onun karşısındaki konumu için bk. Pekcan, Ali, “Mevrid-i Nass’ta İctihâda Mesağ Yok (mu) dur”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2003, sy. 2, s. 69-84.

⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl fî ta’likâti’l-usûl*, Şam 1400, s. 177.

قال الشافعي: الزيادة على النص تخصيص، وإنما قال ذلك لأنه يسمى الظاهر نصاً

⁸ Apaydın, “Nas”, *DİA*, XXXII, 392.

Bütün bunlarla birlikte Hanefî usûlcülere göre bu terkipte geçen *nass* terimiyle asıl kastedilenin, birinci anlam, yani öncelikle Kur'ân lafızları ile birlikte, *ma'rûf*⁹ sünnetlerle sabit olan hükümler/lafızlar olma ihtimali daha kuvvetlidir. Çünkü Hanefî usûl kaynaklarında geçen, “mütevâtir ve meşhûr sünnetle *nassa* ziyâde yapmak caizdir”¹⁰ şeklindeki ifadeler, Hanefî usûlcülerin *nass* kavramı ile daha çok Kur'ân lafızlarını kastettiklerini göstermektedir. Bununla birlikte “Haber-i vâhidle *nassa* ziyâde” cümlesi içerisindeki *nass* kavramının haber-i vâhid olmayan *ma'rûf* sünneti de içine alan “sübûtu ve delâleti kat'î *nassları*” ifade etme ihtimali de mevcuttur. Zira Hanefî usûlcülerin meseleye yaklaşımlarının temel noktasını, delillerin sübût ve delâlet yönünden kat'î-zannî ayırımına tabi tutulması teşkil etmektedir. Onlara göre, Kur'ân'ın umum ve mutlak lafızlarının –tahsîse uğramadığı sürece– hem sübûtu hem de delâleti kat'îdir. Haber-i vâhid ise zannî bir delil olduğu için Kur'ân *nassı* karşısında, asıl *nassa* mukabil tali-fer'î durumdadır.¹¹ Burada unutulmamalıdır ki, âhad bir haber sübût yönünden daima zannî olmakla birlikte, delâlet yönünden zannî de kat'î de olabilir. Kur'ân ve sünnet/hadisler naklî delil olmaları ve vahye/peygambere dayanmaları sebebiyle *nass* kavramı içerisinde değerlendirilmekle birlikte, *nassa ziyâde* terkihi içerisindeki *nass* kelimesinin daha özel bir anlam ifade ettiği söylenebilir.

Netice itibarıyla, Hanefî usûlcülere göre *nassa ziyâde* meselesinde *nass* kavramından maksadın “kat'î bir şekilde sabit olmuş (*sübûtu kat'î*) ve delâletinde de kesinlik bulunan (*delâleti kat'î*) dinî metinler (Kur'ân ve *ma'rûf* sünnet)” olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim Hanefîler, bir defa tahsîs görmüş bir âmm lafzın delâlet açısından kat'iyeti ortadan kalktığı (yani zannî hale geldiği) için artık o *nassa* her türlü ziyâdenin caiz olacağını söylemişlerdir.

b) Ziyâde

Lügatte artmak, artırmak manalarına gelen¹² ziyâde kelimesinin, “*nass* üzerine ziyâde” terkihiyle birlikte geçtiği klasik usûl eserlerinde doğrudan bir tanımı bulunmamaktadır. Bu ziyâdenin, ne tür ziyâdeleri içerdiği, hangi ziyâdelerin nesih sayılıp hangilerinin sayılmayacağı usûllerde tartışılmakta; ziyâdenin çeşit ve şartlarından bahsedilmektedir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, ziyâde teriminin tanımında esas ölçütü, daha son-

⁹ *Ma'rûf* sünnet terimini Pezdevî kullanmakta, Abdülaziz Buhârî ise şerhinde bu ıstılahı meşhûr veya mütevâtir olan sünnet olarak izah etmektedir (bk. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* (nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Beyrut 1418/1997, I-IV, III, 13). Bu makalede de *ma'rûf* terimi hem meşhûr, hem mütevâtir haberi içeren bir anlamda kullanılmıştır.

¹⁰ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 14-15.

¹¹ Pezdevî, Ebü'l-'Usr Fahrîslâm, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr* ile birlikte, nşr. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV, III, 13; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 13-14.

¹² Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir, *Muhtârû's-Sihâh*, Beyrut 1989, s. 246; Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemu'l-mustalahâtü'l-elfâzî'l-fikhiyye*, I-III, Dubai 1999/1419, II, 219-220.

ra açıklanacağı üzere, nesih ile olan ilişkisi belirlemektedir. Nitekim fıkıh usûlü eserlerinin kahir ekseriyetinde bu meselenin nesih konusu içerisinde incelendiği görülmektedir.

Usûlcülere göre nass üzerine ziyâde hüküm getiren delilin, o nasstan ayrı (munfasıl/müstakil) olması gerekir. Eğer ziyâde, kazif haddine bitişik olarak gelen, kâzifin mahkeme şahitliğinin reddi örneğinde olduğu gibi¹³ nass ile eş zamanlı (*mukârin*) olarak gelirse, bu tür ziyâdenin nesih sayılmayacağına usûl bilginleri arasında ittifak mevcuttur. Çünkü neshin cereyan etmesi için birinin önce, diğerinin sonra gelmesi gerekir. Ayrıca nesih sayılan ziyâde öncekinin cinsinden olmalıdır; böyle olmadığı durumda nesih sayılmayacağına ittifak vardır.¹⁴ Ziyâdenin müstakil ve öncekinin cinsinden olduğu durumda Hanefîlere göre bu ziyâde, şekil yönünden (*sûreten*) beyan, hakikatte (*ma'nen*) nesih sayılırken, onlar dışındaki cumhur âlimlere göre nesih sayılmamaktadır.¹⁵

Hanefîlere göre nassa ziyâdenin *nesih* sayılıp kabul edilmediği durumlar esas itibariyle Kur'ân'ın lafzına muâırız olan durumlardır. Bir başka ifadeyle mevcut nassa bir cüz veya şart ziyâdesi ya da mefhum-ı muhalefeti kaldıracak mahiyetteki bir ziyâdedir. Bu da çoğunlukla haber-i vâhid ile Kur'ân'ın âmm, hâss, mutlak gibi lafızları arasında çatışma bulunması durumlarında söz konusudur.¹⁶

Netice olarak “Nass üzerine ziyâde” terkinde ziyâdeyle kastedilen, öncelikle sübûtu ve delâleti kat'î nasslara, sübûtu veya delâleti zannî (haber-i vâhid ve kıyas gibi) delillerle yapılan ziyâde olup, bunun da nesih anlamı teşması sebebiyle Hanefîlere göre geçersiz olacağı anlaşılmaktadır. Ancak sübût ve delâleti kat'î olan yahut da en azından ona yakın derecede (itmi'nânî) bilgi ifade eden nasslarla yapılan ziyâdeler Hanefîlere göre de nesih olarak geçerli görülmektedir. Ayrıca, nassdan bir cüz'ü, şartı veya mefhum-ı muhalefeti kaldırır nitelikte olan yahut bir âmmın tahsîsi, bir mutlakın takyîdi şeklindeki ziyâdeler kastedilmiş olabilir.¹⁷

Ziyâdeden ne kastedildiğinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından konuyla ilgili usûl eserlerinde geçen nassa ziyâdenin kısımlarına değinmek uygun olacaktır. Bu konu fıkıh usûlü kaynaklarında genel itibariyle şu şekilde taksimata tabi tutulmuştur:

Müstakil olan ziyâde: Bu tür ziyâdeler iki kısma ayrılmaktadır:

¹³ Nur (24), 4.

¹⁴ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Havlânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (nşr. Şa'bân Muhammed İsmail), Kahire 1418/1998, II, 567-568.

¹⁵ Serahsî, Şemûleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Usûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), I-II, Beyrut 1426/2005, II, 82; Sönmez, Tahir, *İslam Hukuku Metodolojisiinde Nass Üzerine Ziyâde*, Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 2006, s. 10-13; Koca, Ferhat, “Nesih” *DİA*, XXXII, 583.

¹⁶ Apaydın, “Manevî Inkıta”, s. 176.

¹⁷ Sönmez, *Nass Üzerine Ziyâde*, s. 11-13.

İlk olarak konulan hükümle/metinle farklı bir konuda olan ziyâde: Bu bölüm farklı ibadetlerin değişik zamanlarda birbiri üzerine farz kılınmasıdır ki böyle bir ziyâdenin caizliği konusunda âlimler arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamakta olup, bu tür ziyâdelerin nesih sayılmamasında ittifak edilmiştir. Namaz ibadetinden sonra kullara bu ibadete ek olarak zekât ibadetinin de farz kılınması gibi.¹⁸

İlk konulan hükümle/metinle aynı konuda olan ziyâde: Bir ibadete aynı cins bir ibadetin eklenmesidir. Beş vakit namaza ilave bir vaktin eklenmesi vb... suretle olur ki bazı Iraklı fakihler hariç, cumhur ulema ittifakla bunun nesih olmadığını söylemişlerdir.¹⁹

Müstakil olmayan ziyâde: Bu tür ziyâdeler, namaz rekâtlerine, bir rekâtın daha ilave edilmesi; muhsan olmayanların zina suçu işleyenlerine celde cezasına ilave olarak sürgünün eklenmesi; kefâretlerde azat edilecek kölede mü'min olma şartının ilave edilmesi örneklerinde olduğu gibi, gerek nassa bitişik (muttasıl), gerekse ondan ayrı (munfasıl) olan ziyadelerdir. Bu ziyâdeler, nassdan bir cüz'ü, şartı veya mefhum-ı muhalefeti kaldırmak suretiyle yapılmış olabilir. Nassa ziyâde meselesinde İslam hukukçularının tartıştıkları temel konu bu tür ziyâdelerdir. Nitekim Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerden oluşan cumhur ulema bu tür ziyâdeyi beyan olarak kabul edip nesih saymazken, Hanefî usûlcüler nassa yapılan bu tür ziyâdelerin ister sebepte ister hükümde olsun, şekil yönünden beyan, ancak gerçekte (*ma'nen*) nesih olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰

II- Nass Üzerine Ziyâdenin Bazı Usûl Terimleri ile İlişkisi

Nass üzerine ziyâdenin nesih, sübût-delâlet, kat'iyet-zanniyet, amm-hâss ve mutlak-mukayyed gibi usûl terimleriyle yakından münasebeti bulunmaktadır. Nassa ziyâdenin bu terimlerle olan ilişkisinin ortaya çıkarılması konunun anlaşılmasına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Hanefî usûl kitaplarında nassa ziyâdenin geçtiği temel konulardan biri *nesih* meselesidir. Nassa ziyâdenin nesih sayılıp sayılmayacağı tartışması nesih konusu içerisinde önemli bir yere sahiptir. Esas itibarıyla bu konu, nesih meselesi içerisinde Kur'ân'ın, Kur'ân ve sünnetle, sünnetin de sünnet ve Kur'ân'la neshi tartışmasında gündeme gelmektedir. Başlangıçta şunu ifade etmek gerekir ki, fakihler Kur'ân veya mütevâtir sünnetle sabit bir hükmün haber-i âhâd, icma yahut kıyasla neshinin caiz olmadığı hususunda fikir birliği içindedirler.²¹

¹⁸ Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 284-295; İbn Kudâme el-Makdisî, Muvaffakuddîn, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*; Riyad 1994/1415, I-II, I, 209; el-Hinn, Mustafa Sa'îd, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut 1998, s. 266.

¹⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 567.

²⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 82-86; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, (284-295) 362; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 567-568; el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 267.

²¹ Koca, "Nesih" *DİA*, XXXII, 583.

Hanefî usûlcüler teorik açıdan neshi birkaç şekilde kısımlara ayırmışlardır. Birincisi, kendisiyle ilk hükmün sabit olduğu delilin neshi ile ilk hükmün bağlı bulunduğu bir şartın neshi şeklindeki tasnif; ikincisi ise ilk hükmün neshinin kapsamı açısından yapılan, ilk konulan hükmün tamamının kaldırılması ile hükme ziyâde ve noksan getirecek şekilde ilk hükmün bir kısmının (bazısının) neshi tarzındaki tasniftir ki nass üzerine ziyade konusu bu tür nesih işlemine dâhildir. Ayrıca Hanefî usûlcüler, neshi, vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-ı metlûvvun neshedilmesi açısından da dört kısma ayırır ve nassa ziyâde konusunu şekil itibariyle beyan olmakla birlikte; hakikatte nesih olan ve bir vasfın neshi kabul edilen kısımda incelerler.²²

Bazı usûlcüler, “sâime olan koyunda zekât vardır”²³ hadisinde ma‘-lûfeye zekâtın gerekmediği hususunun *fehve'l-hitâb* olarak anlaşılmasında olduğu gibi, üzerine ziyâde yapılacak nass, kendisi bizzat ziyâdeyi nefyediyorsa böyle bir nassa ziyâde yapmanın nesih sayılacağını; ancak ziyâdeyi nefyeden bir durum olmadığında nesih sayılmayacağını savunmuşlardır. Bir kısım usûlcüler ise, üzerine ziyâde yapılacak nassı (celde cezasına sürgün cezasının ilave edilmesinde olduğu gibi) ziyâde yapılmadan önce de sahih olarak uygulama imkânı varsa bu ziyâdenin nesih sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Başka bir grup usûl bilgini ise nassa yapılan ziyâdenin aklî bir hükmü veya berâat-ı zimmet gibi *asıl* olarak sabit olan bir kuralı kaldıracak şekilde olursa nesih sayılmayacağını; ancak şer‘î bir hükmü kaldıran ziyâdenin nesih sayılacağını iddia etmişlerdir.²⁴ Bir diğer ifadeyle nassa ilave getiren hükmün müstakil olduğu halde öncekinin cinsinden olmaması halinde nesih sayılmayacağı; müstakil ve öncekinin cinsinden olması durumunda da çoğunluğa göre nesih söz edilemeyeceği; ancak müstakil olmayan ziyâdenin ise Hanefîlere göre nesih kapsamında değerlendirileceği belirtilmektedir.²⁵ Yine onlara göre nesih işleminde, ancak kat‘î bir delil ile nassa yapılacak ziyâde nesih sayılacağından ortada bir neshin olabilmesi için ziyâde yapacak delilin de kat‘î olması gerekir. Bu sebeple zannî birer delil olan haber-i vâhid ve kıyasla kat‘î bir nassa ziyâde yapmak caiz değildir.²⁶

Nass üzerine ziyâdenin ilişkili bulunduğu diğer usûl terimleri *sübût-delâlet* ve *kat‘iyet-zanniyettir*. Hanefîlerin nassları anlama ve yorumlama ko-

²² Serahsî, *Usûl*, II, 82; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 280, 284-295; Neseî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*, Beyrut 1976, II, 158.

²³ Muvatta, “Zekât”, 599; Buhârî, “Zekât”, 37.

²⁴ el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 268.

²⁵ Şevkânî, *İrşâdû'l-fuhûl*, II, 567-568; Koca, “Nesih” *DİA*, XXXII, 583.

²⁶ el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 269. Hanefî usûlcüler, kıyasın zannî bir delil olduğunu, ammin delâletinin ise katî olduğunu söylemekte ve sonuç itibariyle kıyasın nassa ziyâdesini kabul etmemektedirler. Ancak bazı şartlarla Hanefîlerin bunu kabul ettikleri söylenmektedir ki bu da sonuç itibariyle kendi kuvvetinde başka bir delille tahsis görmüş bir amm lafza, bu tahsisten sonra kıyasla da ziyâde yapılabileceğine dayanmaktadır (Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul (İSAM) 1996, s. 234-245; Dümeynî, Müsîr Garamullah, *Hadis'te Metin Tenkidî Metotları* (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), İstanbul 1997, s. 364-390).

nusunda ileri sürdükleri *sübût ve delâlet bakımından nassların birbirlerine karşı konumu* meselesi nassa ziyâde konusunu etkileyen bir bölümdür.

Aşağıda geleceği üzere Hanefî usûlcüler özellikle Kur'ân'ın âmm lafzının, manaya delâlet yönünden hâss lafız gibi kat'î olduğunu söylemektedirler.²⁷ Bunun neticesi olarak da âmm lafzın umum manasıyla amel etmenin vacib olduğunu, tahsîs edilebilmesi için ise en az kendi kuvvetinde bir nassın/delilin bulunması gerektiğini belirtmektedirler.²⁸ Hanefîlere göre haber-i vâhid, sübût kuvveti yönünden Kur'ân'a denk olmadığı için, onunla Kur'ân'ın âmmının tahsîsi caiz değildir. Böyle bir uygulama nassa ziyâde sayılır ve nesih kabul edilir. Nesih ise ancak aynı kuvvetteki nasslar arasında cereyan eder.²⁹

Hanefî usûlcülere göre Kur'ân ve mütevâtir sünnet, kaynağına aidiyet yönünden yakînî bilgi ifade ederken, haber-i vâhid zannî bilgi ifade etmektedir. Mertebe açısından ikisi arasında bulunan meşhûr sünnet ise kesin bilgi değil de kanaat sahibi olmayı sağlayan bilgi (*ilm-i tuma'nîne*) ifade etmektedir. Böylece onlara göre mütevâtir haberde olduğu gibi meşhûr haber ile de nassa ziyâde yapmak caizdir.³⁰

Klasik fıkıh usûlünde nassa ziyâde konusunun ele alındığı bir diğer bölüm, Hanefîlere göre kaynaklardan hüküm çıkarma metotları (*turuu is-tinbâtî'l-ahkâm*) içerisinde bir lafzın vaz' olunduğu mana bakımından incelendiği konudur. Bu konu içerisinde özellikle âm, hâs, mutlak ve mukayyed terimleri doğrudan nassa ziyâde ile ilgilidir.

Bir fıkıh usûlü terimi olarak *âm*, “bir kullanımda sözlük anlamına uygun olarak bütün fertleri istisnasız bir şekilde kapsayan lafız” manasına gelmektedir.³¹ Hanefî usûlcülere göre âmmın bütün fertlerine delâleti kat'îdir. Ancak âmm lafız, tahsîse ihtimali bulunması sebebiyle kendi kuvvetinde bir delille tahsîs edilmesi halinde artık fertlerine delâleti zannî hale gelir.³² Hâlbuki cumhura göre âmmın bütün fertlerine delâleti hem tahsîsten önce hem de tahsîsten sonra zannîdir.³³ Hanefî usûlcüler ile cumhur arasındaki, tahsîs edilmemiş âmmın delâleti konusundaki ihtilaf, hükmün ispatı ve nassların yorumu konusunda önemli bir sonuç olan, sübûtu kat'î olan Kur'ân'ın âmmının, sübûtu zannî olan haber-i vâhidle tahsîsi meselesini doğurmuştur. Hem Hanefî usûlcülere, hem cumhura göre ise hâssın vaz' olundu-

²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 132.

²⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 133, 135.

²⁹ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî) I-IV, İstanbul 1414/1994, II, 346; Serahsî, *Usûl*, I, 133.

³⁰ Koca, *Tahsis*, s. 210; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, s. 132.

³¹ Bardakoğlu, “Âm”, *DİA*, II, 552.

³² Koca, *Tahsis*, s. 92.

³³ Koca, *Tahsis*, s. 93.

ğu manaya delâleti kat'îdir ve delile dayanan bir ihtimal bulunmadığı sürece bu manadan başkasına çekilemez.³⁴

Hanefî usûlcülere göre âmmın, umum anlamından çıkarılıp bazı fertlerine hasredilmesi ancak âmmın umum anlamını engelleyen delilin, âmm lafzı ihtiva eden nassdan müstakil ve âmma zaman bakımından mukârin (eş zamanlı) olması halinde *tahsîs* olarak isimlendirilebilir. Fakat delil; şart, istisna ve sıfat gibi gayrı müstakil ise, bu yolla âmmın umum anlamından çıkarılmasına tahsîs değil *kasr* adı verilir. Ayrıca delil müstakil olmakla birlikte, âmma mukârin değilse yani ondan sonra gelmiş ise, bu yolla âmmın bazı fertlerine hasredilmesine *nesih* denir.³⁵

Hanefî usûlcülerin, âmmı tahsîs eden nassın, ona mukârin ve ondan müstakil olmasını şart koşmaları nassa ziyâde meselesini doğurmuştur. Onlara göre âmmı tahsîs edecek olan delilin nassa mukârin (eş zamanlı) ve müstakil olması yanında bir de âmmı umum anlamından çıkaran delilin, en azından âmm ile eşit kuvvette olması gerekmektedir. Hanefî usûlcülerin, tahsîs delilinin âmm lafızla birlikte (*mukârin*) olması ve ondan sonra (*müterâhî*) gelmemesi gerektiği şeklindeki tahsîs delilinin zamanıyla ilgili ayrımlarının da, âmmın kat'îliği konusundaki ihtilaftan kaynaklandığı söylenebilir.³⁶

Bütün bunların sonucu olarak Hanefî usûlcüler, âmm lafzın içinde bulunduğu delil kat'î ise onu tahsîs eden delilin de kat'î olmasını şart koşmuşlardır. Bu kuralın sonucu olarak sübûtu kat'î olan Kur'ân ve ma'rûf (mütevâtir ve meşhûr) sünnetin, zannî olan haber-i vâhidle ve kıyasla tahsîs edilemeyeceği ve böyle bir tahsîsin kabul edilmesinin nassa ziyâde olacağını ifade etmişlerdir.³⁷ Cumhur usûlcüler ise âmmın delâletini zannî kabul ettikleri için onlara göre böyle bir lafzı, kendisi gibi zannî olan haber-i vâhid ve kıyasla tahsîs etmek mümkündür.³⁸

Yukarıda zikredildiği üzere Hanefî usûlcüler, şartlarını taşıyan bir tahsîs delilin âmmı tahsîs edebileceğini ve bir defa tahsîs gören âmmın artık zannî hale geleceğini; bunun sonucu olarak da zannî bir delille tahsîs edilebileceğini söylemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Hanefîler ile cumhur arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Çünkü tahsîs delili bulunmadığı sürece âmmın umum manası ile amel edileceği konusunda ihtilaf yoktur. Ne var ki naslarda tahsîs edilmemiş âmmın sayısının çok az olduğu hususu da dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.³⁹

³⁴ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 311-312; Bardakoğlu, Ali, "Âm", *DİA*, II, 552-553.

³⁵ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 352; Koca, *Tahsis*, s. 159-163.

³⁶ Koca, *Tahsis*, s. 108, 163.

³⁷ Koca, *Tahsis*, s. 156.

³⁸ Dümeynî, *Metin Tenkidî*, s. 265.

³⁹ Koca, *Tahsis*, s. 95; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 316; Zeydân, Abdülkerim, *el-Veciz fî usûli'l-fikh*, Amman 1994, s. 284.

Hassın kesinliği konusundaki ihtilafın en önemli pratik sonucunun nass üzerine ziyâde konusundaki tartışma olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefîlere göre has kat'î olduğu için onun üzerine yapılan ziyâde nesih sayılmakta ve bu da ancak kendi gücünde kat'î bir nasla olabilmektedir. Cumhura göre ise hassın katiyetinde şüphe bulunduğundan ona yapılan herhangi bir ziyâde nesih değil beyan sayılmakta ve bu beyan, has ile aynı kuvvette bir delil ile olabileceği gibi haber-i vâhid ile de olabilmektedir.⁴⁰

İslam hukuk metodolojisinde *mukayyed*, “gayrı muayyen fert veya fertleri gösteren bir lafzı herhangi bir sıfatla kayıtlamak” şeklinde tarif edilmektedir.⁴¹ Hanefî usûlcüler mutlakın takyîdinin âmmin tahsîsinden farklı olduğunu ve mutlakın, âmmin değil hâssın kısımlarından olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre ıtlâk, takyîdin zıddıdır. Takyîdin varlığı ıtlâk sıfatının yok olmasını gerektirmekte ve netice olarak takyîd, ıtlâkın sona erip, zıttı olan hükmün ispatı ile olmaktadır. Tahsîste ise âmmin dışında bir hüküm getirilmeyip, sadece tahsîse uğrayan bölümün beyanı söz konusudur. Dolayısıyla takyîd ispat, tahsîs ise ihraç ifade eder.⁴²

Hanefîlere göre takyîd nassa ziyâde niteliği taşır ve manen nesih anlamına gelir. Dolayısıyla mutlak ile mukayyed tarihleri bilinmezse aralarında çatışma söz konusu olacak, tarihlerinin bilinmesi halinde ise sonra gelen mukayyed önce gelen mutlakı neshedecektir.⁴³ Hanefîlerin takyîdi nassa ziyâde ve nesih olarak nitelemeleri, aşağıda zikredilecek olan tahsîs ile nesih arasında tespit ettikleri farkların tahsîsle takyîd arasında da mevcut olduğunu kabul etmeleri anlamına geldiğini göstermektedir. Hanefîlerin bu anlayışlarının en önemli pratik sonuçlarından birinin, zannî olduğu için haber-i vâhid ile kat'î olan mütevatir nassın takyîdinin caiz görülmemesi olduğu söylenebilir. Nitekim Hanefîler kıyasla da mutlakın kayıtlanmasını doğru bulmamaktadırlar. Çünkü nassa ziyâde olan takyîd nesih anlamındadır, Kur'ân'ın kıyasla neshi ise caiz değildir.⁴⁴

Hanefî usûlcüler takyîd konusunda da nasslara “kat'î-zannî” olmaları açısından bakmakta ve biri zannî diğeri kat'î olan delillerden, zannînin kat'îyi takyîdini caiz görmemektedirler. Bu sebeple onlar, haber-i vâhid ve kıyasla Kur'ân ve mütevatir sünnetin mutlakını takyîd etmeyi caiz görmemişler; Kur'ân'da geçen bir lafzı takyîd edecek delilin en az onun kuvvetinde olmasını şart koşmuşlardır. Çünkü nassa ziyâde olan takyîd nesih sayılır ve zannînin kat'îyi neshi caiz değildir.⁴⁵

⁴⁰ Koca, “Has”, *DİA*, XVI, 267.

⁴¹ Koca, *Tahsis*, s. 128.

⁴² Koca, *Tahsis*, s. 128-129; a.mlf., “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 403.

⁴³ Serahî, *Usûl*, II, 83-84.

⁴⁴ Koca, “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 403.

⁴⁵ Koca, *Tahsis*, s. 130.

Şâfiî usûlcülere göre ise mutlak, âmm lafzın kısımlarındandır ve takyîd, mutlakın umumunu tahsîs etmektir. Onlara göre âmm lafzın delâleti zannî olduğu gibi, âmmın kısımlarından olan mutlakın delâleti de zannîdir. Bu sebeple onlara göre beyan anlamına gelen nassa ziyâde nesih değil, meşrû hükmün iyice yerleştirilmesi (takrîr) olup, bu ziyâde meşrû hükmün aslıyla çatışmaz. Dolayısıyla, Hanefîlerin aksine Şâfiîler, haber-i vâhidle, mutlak bir nassı kayıtlamayı caiz görmüşlerdir. Hanefî ve Şâfiî usûlcüler arasındaki tahsîs ve takyîdi anlama ve yorumlama farkı da büyük çapta nassa ziyâdenin nesih olarak kabul edilip edilmemesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶

Burada nesih ile tahsîs arasındaki farka değinmek yerinde olacaktır.⁴⁷ Abdülazîz Buhârî nass üzerine ziyâde konusunun sonunda özel bir fasıl açarak bu iki terim arasındaki farkları izah etmiştir. Buhârî, nesih ve tahsîsin lafızda mevcut olmayana beyan etme bakımından ortak yönünün bulunduğuna işaret ettikten sonra, aralarında dokuz fark bulunduğunu söylemiştir. 1- Tahsîs, âmmın özel hükmü içermediğinin beyanı, nesih ise sabit olduktan sonra hükmün kaldırılmasıdır. 2- Tahsîs sadece âmm lafızlar için söz konusudur; nesih ise hem âmm hem onun dışındaki konularda olabilir. 3- Hanefîlere göre tahsîsin muttasıl olması vacip iken, nesh ancak müterâhî olur. 4- Tahsîsin, âmmda hiçbir şey kalmayacak şekilde olması caiz değilken, nesihte bu caizdir. 5- Tahsîs, şer'î (sem'î) delillerle olabildiği gibi başka delillerle de olabilir; nesih ise sadece şer'î delillerle olur. 6- Tahsîs, malum ve meçhul olabilirken, nesih sadece malum olur. 7- Tahsîs, gerçekleştiği konuyu gelecek zamanda amel edilir olmaktan çıkarmazken, nesih, neshedilen delili/hükmü (mensûhu) amelden düşürür. 8- Tahsîs, hem haberlerde hem ahkâmda varit olurken, nesih sadece ahkâmda varit olur. 9- Tahsîsin delili, ta'lîli kabul ederken, nesih ta'lîli kabul etmez. Ayrıca neshin takyîd ile de bazı farklı yönleri vardır. Takyîd münferid olurken, nesih toplu olur; takyîd, mutlakın vasfı iken, nesih onun vasfı değildir; takyîd bazen mukârin olabildiği halde, nesih sadece müterahiyen olur.⁴⁸

Beyan türlerinin konuyla ilgili kısmı ise, tahsîs, istisna, şart, gaye gibi lafzı açıklayıcı unsurların tağyir beyanı mı yoksa tefsir beyanı mı olduğu konusundaki ihtilaflardır. Hanefî usûlcüler, böyle bir açıklamanın tağyir beyanı olduğunu söylerken, kelimci metodunu benimsemiş usûlcüler bunun tefsir beyanı olduğunu savunmuşlardır. Bu ihtilafların sebebi yukarıdaki konularda olduğu gibi, sonuçta yine âmmın kat'îliği konusundaki yaklaşım farklılığıdır. Yani Hanefî usûlcülere göre âmm kat'î olduğu için tahsîs delili onun hükmünü değiştirmekte (*tağyîr*), diğer usûlcülere göre ise âmm kat'i-

⁴⁶ Koca, *Tahsis*, s. 131–132; a.mlf., “Has”, *DİA*, XVI, 266; a.mlf., “Mutlak”, *DİA*, XXXI, 403..

⁴⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, s. 121–124.

⁴⁸ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 294–295; Ayrıca bk. Koca, *Tahsis*, s. 121–124.

yet ifade etmediği için ona bitişik veya sonra gelen tahsîs delili onu değiştirmeyip sadece tefsir etmektedir.⁴⁹

Hanefî usûlcülerin nazarında tahsîs ve takyîd gibi lafzî açıklama metotlarının “tağyîr beyânı” sayılması, onların bu değişikliği yapacak delilde bazı şartlar ileri sürmelerini gerektirmiştir ki, o da bu delilin en az tahsîs ve takyîd ettiği âmm ve mutlak delil kuvvetinde olması şartıdır. Eğer delil, aynı kuvvette olmayıp daha alt mertebede olursa, o lafzî beyan (tağyîr) edemez. Eğer bu kabul edilirse “tebdîl beyânı” sayılır ki, o da nassa ziyâde çerçevesinde nesih demektir.⁵⁰

III- Hanefî Haber Teorisi ve Nass Üzerine Ziyâde

Hadis usûlü literatürüne göre ilk sistemli hadis usûlü eseri telif edenin Râmeihürmüzî (ö. 360/970) olduğu göz önüne alınırsa,⁵¹ ondan çok önce Hanefî imamlarından Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) üçüncü asrın ilk çeyreğinde, Cessâs'ın (ö. 370/981) ise en azından onunla aynı dönem olan dördüncü asrın ikinci yarısında, hadis ve sünneti rivayet tekniği ve yorumlama usûlü açısından bir sistem geliştirdikleri rahatlıkla söylenebilir. Pezdevî ve Serahsî sonrası dönemde yazılan fıkıh usûlü eserlerinde yer alan haber bölümlerinin, tasnif ve algılayış sistemleri farklı olmakla birlikte, en azından bir hadis usûlü eseri kadar bilgi içerdiğini söylemek mümkündür.⁵² Buradan hareketle denebilir ki, Hanefî usûl âlimleri, İslam hukukunun kaynaklarını incelerken Kur'ân'dan sonra ikinci teşrîf kaynağı olarak kabul ettikleri sünnet üzerinde etraflıca durmuşlar ve mezhep imamlarının görüşleri doğrultusunda sünnetin delil olma değeri, kısımları ve râvînin halleri gibi hususlarda bir hadis usûlü geliştirmişlerdir.

Hanefî haber nazariyesinin teorik alt yapısını oluşturmak üzere ilk adımı atan kişinin, mezhebin üç kurucu imâmından biri olan Muhammed eş-Şeybânî'nin talebesi Ebû Mûsâ Îsâ b. Ebân b. Sadaka el-Basrî (ö. 221/836) olduğu görülmektedir.⁵³ Genel manada Hanefî usûl teorisini sistemli şekilde nakleden Îsâ b. Ebân'ın, diğer usûl meseleleri hakkında olduğu gibi bu konudaki görüşlerine, Cessâs'ın, onun kitaplarından yaptığı, sistematik bir özet izlenimi veren alıntılardan ulaşılabilmektedir. Îsâ b. Ebân, öncelikle nakledilen bilgiler (haber) hususunda kesin doğru, kesin yalan ve her iki ihtimali içeren olmak üzere aklî/rasyonel bir haber tasnifi vaz' ettikten sonra, bu sisteme bağlı olarak nebevî bilgiye dayalı haberleri de tasnif etmeye yönelmiştir. Îsâ b. Ebân, haberlerin dinî tasnifini yaparken yukarıdaki sınıf-

⁴⁹ Koca, *Tahsis*, s. 117.

⁵⁰ Dönmez, İ. Kâfi, “Beyân”, *DİA*, VI, 24-25.

⁵¹ *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, Dımaşk 1971, 686 s.

⁵² Buna Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinin üçüncü cildinin tümüyle bu konuya ayrılmış olması örnek verilebilir (bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* I-IV).

⁵³ Özmen, Ramazan, “Îsâ b. Ebân'ın Hayatı-Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sy. 12, s. 127-154.

lamaya göre mütevâtiri, kesin doğru bilgi ifade eden kısma dâhil etmekte, topluluk haberi (*haberu'l-cemâ'a*) ve âhâd haber dediği kısmı ise her iki ihtimali (sıdk-kizb) de içeren bölüme yerleştirmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla genel itibariyle üçlü bir kademe önermektedir. Toplumsal hafızanın malı olmayan (âhâd) haberleri ise bağlayıcılık açısından cemaat haberlerinden daha alt mertebede bulunan, âlimlerin üzerinde ihtilaf ettikleri, kabul ve reddi re'ye/ictihada dayalı olan bir konuma yerleştirmektedir.⁵⁵

Îsâ b. Ebân'da net olarak anlaşılmamakla birlikte, ondan sonraki dönemde Cessâs, Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'nin (ö. 482/1089) tasniflerinde genel anlamıyla meşhûr haberlerin, âhâdların değil, mütevâtirin alt bölümü olarak ele alındığı görülmektedir. Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981), haberleri bilgi değeri açısından tasnif ederken mütevâtiri iki kısma ayırarak, birincisinin (mütevâtir) zarûrî bilgi doğurduğunu, ikincisinin (sonraki anlamıyla meşhûru kastetmekte) ise istidlâlî bilgiyi ifade ettiğini söyleyerek meşhûr haberi mütevâtir haberin kapsamına dâhil ettiği görülmektedir.⁵⁶

Debûsî, haberleri temel olarak *meşhûr* ve *garîb* olmak üzere ikiye ayırmakta; meşhûr kavramını bir üst başlık olarak kullanmak suretiyle, mütevâtir ve kendi adlandırmasıyla *müştehiri* onun iki alt kısmı olarak önermektedir. *Garîb* haberi ise üzerinde ihtilaf edilmekle birlikte ret (*istinkâr*) sınırına varmadığı için kabul gören *makbûl haber* ve reddedilen *müstenker haber* olmak üzere iki alt kısımda incelemektedir.⁵⁷ Bu tasnifte terim farklılığı olmakla birlikte en azından ara kademelerin özel bir isimle belirtilmiş olması konuyla ilgili önemli bir gelişme olarak göze çarpmaktadır.

Serahsî ve Pezdevî ile birlikte mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklindeki üçlü bölümlenimin, sonraki Hanefî usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu tasnif şekline göre *meşhûr haber*, mütevâtir ve âhâdın dışında üçüncü bir kategori olarak sınıflandırmadaki yerini almıştır. Ancak bununla birlikte meşhûr haber hakkında gerek Serahsî'nin “fî hayyizi't-tevâtür” diye isimlendirildiğinden bahsetmesi,⁵⁸ gerekse Pezdevî'nin “bi-menzileti't-tevâtür” ifadesi,⁵⁹ meşhûrun bilgi değeri itibariyle mütevâtire yakın, hatta fikhî işlevi açısından onunla aynı dereceye sahip olduğunu işaret etmektedir.⁶⁰

⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35-49.

⁵⁵ Bedir, *Fıkıh*, s. 95-101.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 35-59.

⁵⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (nşr. Halil Muhyiddîn Meys), Beyrut 1421/2001, s. 205-213.

⁵⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 291, 328; II, 78.

⁵⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 535.

⁶⁰ Apaydın, Yunus, “Meşhur”, *DİA*, XXIX, 368-369.

Hanefîlerin, ilke olarak âhâd haberlere dayanarak nassa ilavede bulunma imkânını kabul etmemeleri onları, bilgi ifade etmesi yönünden naklî delillerin taksimi esnasında, bu prensipteki tutarlılığı sürdürmek için, âhâd haber ile mütevâtir haber dışında bir ara kategori oluşturmaya itmiştir. Bu sebeple Hanefîler, ilk tabakada haber-i vâhid olduğu için ittisalinde şüphe taşısa bile, bu haberin ikinci ve üçüncü nesillerde alınıp kullanılmasının, özü itibariyle Hz. Peygamber'e aidiyetindeki şüpheyi kaldırdığını ve dolayısıyla onu mütevâtire yaklaştırdığını; bunun aksine kendisiyle amel edilmiş olmamasının da hakkındaki şüpheyi arttırdığını söylemişlerdir. Dolayısıyla Hanefîler, aslı itibariyle âhâd olan bu haberlere, ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya âlimlerin onu hüccet sayıp onunla amel etmesi ve haber üzerinde icmâ oluşması vb. kuvvetlendirici delilleri yansıtarak onları bir ara mertebeye oturtmakta ve bu tür haberlere *meşhûr haber* ismini vermektedirler.⁶¹

Hanefîlerin dışındaki mezhep bilginlerine ve özellikle hadisçilere göre haberler, senet yönünden mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana kısma ayrılmakta, meşhûr, âhâdın nevilerinden biri kabul edilmekte, dolayısıyla Hanefî usûlcülerde olduğu gibi mütevâtir ile âhâd arasında bir ara kademe bulunmamaktadır. Meşhûru, mütevâtir ile âhâd arasında bir mertebeye yerleştiren Hanefîler, âhâd haberlere tanımadıkları bazı imtiyazları/özellikleri meşhûr haberlere tanımışlardır.⁶² Bunun en önemli örneğini, *nassa ziyâde meselesinde*, meşhûr hadislerle, Kur'ân'ın âmm veya mutlak hükümlerine/lafızlarına ziyâde yapılabileceğini söylemeleri teşkil etmektedir.⁶³ Ayrıca Hanefî usûlcüler âhâd haberlerin zan ifade ettiğini, meşhûr haberlerin ise mütevâtir gibi yakînî bilgi olmasa da en azından kanaat oluşturacak seviyede bilgi (*ilm-i tuma'nîne*) ifade ettiğini söylemektedirler.⁶⁴

Burada Hanefîler ile cumhur arasında yaklaşım farklılığını gösteren şu hususu hatırlamak uygun olur: Özellikle Îsâ b. Ebân'da belirgin olarak ortaya çıkıp sonraki devirlerde kısmen devam ettirilen, hadisi rivâyet eden râvîde -sahabe dahi olsa- fıkıhla meşguliyet şartının, genel itibariyle fakîhler topluluğuna mensubiyet olarak değerlendirildiğinde, bunun, ehl-i hadis, bir rivayetin kabulü için "kendi çevrelerinde meşhûr olma" konusunda ileri sürdükleri şarta karşılık geldiği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca cumhûr usûlcüler, meşhûru ara mertebeye almasalar bile, zaten onlar âhâd haberlerle nass üzerine ziyâde yapılabileceğini kabul ederek bu konuda Hanefîlerden farklı düşünmektedirler.

⁶¹ Apaydın, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 369.

⁶² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 14.

⁶³ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

Nass üzerine ziyâde konusunun bağlantılı bulunduğu bir diğer önemli konu ise âhâd haberlerin kabul şartları ve onların bazı sorunlar (*ilel*) sebebiyle reddi meselesidir. Hz. Peygamber'den nakledilen âhâd haberler konusundaki isnat ve irsâl sistemi dışında kalan ve rivayetin metnine yönelik eleştiriyi (*metin tenkidi*) içeren bir değerlendirme esasının, Hanefî usûlcüler tarafından geliştirildiği görülmektedir. Aşağıda geleceği üzere bunun düzenli şekli ilk olarak Îsâ b. Ebân'da yer almakla birlikte, Pezdevî'de *manevî inkıta* konusu içerisinde işlenmiştir.

Hanefî usûlcüler haber-i vâhidler konusunda şöyle bir ilke koymuşlardır: (خير الواحد العدل حجة للعمل به في أمر الدين ولا يثبت به علم اليقين) “*Adil bir tek râvînin haberi, dinî konularda kendisiyle amel edilecek bir hüccettir; fakat haber-i vâhidle kesin bilgi (ilm-i yakîn) sabit olmaz.*” Bu kaideyi koyduktan sonra Şerahsî, sözüne güvenilmeyen bazılarının haber-i vâhidi hüccet saymamak suretiyle; ehl-i hadisin ise haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade ettiğini iddia etmek suretiyle hataya düştüklerini söylemiştir.⁶⁵ Hanefî usûlcülerin haber-i vâhid konusundaki görüşlerini, usûl kitaplarında geçen şu ifadeler açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “*Her kim âhâd haberleri toptan reddederse önemli bir hücceti iptal etmiş olur ve zayıf bir delil olan kıyas, asıl itibariyle hüccet olmayan ıstışhab-ı hal gibi delillere dayanarak şüphe ile amel etmek durumunda kalır. Her kim de kitaba muhâlif âhâd haberlerle amel eder ve onunla Kur’ânı neshederse yakîni iptal etmiş olur. Birincisini yapmak cehalet ve ilhad kapısını, ikincisini yapmak ise bid’at kapısını açmak olur. En doğrusu ise her birini kendi konumunda değerlendirmek suretiyle bizim arkadaşlarımızın yaptığıdır.*”⁶⁶

Cessâs, Îsâ b. Ebân’ın âhâd haberleri kabul şartlarını dört başlık altında topladığını söylemektedir. Ona göre bunlar:

- 1) Haberin *sâbit sünnete* muâriz olması;
- ii) Söz konusu rivayetin manasını içermeyerek, Kur’ân’ın ona muhâlif olması;
- iii) Yaygın bilgi olması beklenen bir konuda (*umûm-u belvâ*), toplumun bilmediği özel bir haberin birey tarafından rivayet edilmesi;
- iv) Rivayetin yaygın uygulamaya ters düşerek şâz kalması durumlarıdır.⁶⁷

Cessâs bu taksimi genel olarak korumakla birlikte, Kur’ân’a muârazayı, doğrudan Kur’ân’a muhâlefet yanında, onun zâhir ve umum anlamlarına aykırılığı da içerecek şekilde genişletmiş;⁶⁸ sâbit sünneti ise mütevâtir ile

⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 321-333.

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 367; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 16.

⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113.

⁶⁸ Bu konu hakkında umûm lafızların haber-i vâhid ile tahsîsi bölümüne bakılabilir: *el-Fusûl*, II, 155-207.

tefsir etmiştir. Üçüncü ve dördüncü şartı, olduğu gibi kabul ettikten sonra âhâd haberin delil olma şartlarına bir beşincisini daha ilave etmiştir ki, o da akla muâriz olmama şartıdır.⁶⁹

Debûsî de İsâ b. Ebân'ın sistemini esas almakla birlikte, ana maddelere bazı ilave yorum ve terimler ekleyerek konuya yeni açılımlar getirmeye çalışmıştır. Debûsî, haber-i vâhidin geçerliliğinin, Allah'ın kitabına arz edildiğinde, ona muvafakat etmesi durumunda gerçekleşeceğini; ziyâde bir hüküm getirdiğinde ise ona muhâlif kalacağını ifade ederek, haber-i vâhid ile nass üzerine ziyâdeyi kabul etmediğini bizzat tasnifin ana maddeleri içerisinde belirtmiş bulunmaktadır. Sünnet-i sâbiteyi mütevâtir ve müstefîz haberlerle Hz. Peygamber'den geldiğinde icma bulunan rivayetler olarak tefsir etmekte, üçüncü ve dördüncü maddede ise kendi terminolojisi ile "hâdiseye arz" adını verdiği ve ilkinin toplumu ilgilendiren bir meselede (*umûm-u belvâ*) bireysel bir haberin rivayet edilerek şâz kalması ile; diğerini ise ilgili meselenin selef arasında tartışıldığı halde tarafların bu âhâd habere hiç atıfta bulunmamaları durumu ile açıkladığı bir tenkit sistemi kurmaktadır.⁷⁰ Debûsî'nin, rivayetin belli bir dönemde ilim meclislerinde yer almamasını, onun sonradan ortaya çıkmış olma ihtimaline hamlettiği görülmektedir.⁷¹

Seleflerinin görüşlerini disipline ederek onlara katkıda bulunan Serahsî ve Pezdevî'nin seleflerinden en büyük farkı, bu konuyu kendilerinin sistemleştirdiği "rivayetlerde inkıta şekilleri" başlığı altında ele almalarıdır.⁷² Özellikle Kur'ân'dan sonra ikinci şer'î delil olan sünnetin ittisâl, inkitâ, haberin delil olduğu yerler ve haberin kendisi şeklinde dört alt başlık altında toplanması suretiyle Pezdevî tarafından sistemleştirilen bu tasnif,⁷³ kendilerinden sonraki Hanefî usûlcülerin hemen hepsi tarafından benimsenmiş bulunmaktadır. Nass üzerine ziyâde meselesi bu inkıta şekilleri içerisinde manevî inkıta bölümünün büyük bir bölümünü teşkil etmektedir. Nitekim Pezdevî'nin nassa ziyâde konusunu manevî inkıta kısmında ele alması da bu ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Nassa ziyâdenin bu konu içerisindeki konumunun sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için kısaca inkıta şekillerinden bahsetmek gerekmektedir.

Serahsî ve Pezdevî'den başlayarak Hanefî usûlcüler hadislerde esas itibariyle iki türlü inkıtadan bahsetmektedirler.⁷⁴ Bunlar:

⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 114-123.

⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 196-200.

⁷¹ Bedir, *Fıkıh*, s. 166.

⁷² Serahsî, *Usûl*, I, 359; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 520-521.

⁷³ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, II, 520-521.

⁷⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 359-374; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 3-39. Konuyla ilgili olarak şu iki çalışmaya bakılabilir: Apaydın, "Manevî Inkıta", s. 159-193; Erdoğan, Mehmet, "Batınî Inkıta", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 1986, sy. 4, s. 415-427.

1) Zahir (sûrî) inkıta: Bu inkıta çeşidi senette kopukluk olması durumudur. Bunun içerisinde mürsel hadisler ve hükümleri girmektedir. Hadislerin senedinde bulunan şeklî inkıta ile ilgili olan bu konuya kendi sistemleri içerisinde bir çözüm geliştiren Hanefî usûlcüler sonuç itibarıyla mürsel hadislerle amel etmişler ve onları hüccet saymışlardır.⁷⁵ Ancak burada Hanefîlerin müsned hadislerden de üstün saydıkları bu mürsellerle, meşhûr konusunda olduğu gibi nassa ziyâde yapıp yapmayacakları meselesi gündeme gelmektedir. Buna cevaben Serahsî, mürsel hadisin tespiti konusuna râvi ve senet hakkında cerh ve ta'dîlin, dolayısıyla bir çeşit ictihadın meseleye dahil olduğunu, bunun kıyas yoluyla sabit olan delil gibi zan ifade edeceğini; neticede mürsellerle nassa ziyâde yapılamayacağını belirtmektedir.⁷⁶

2) Manevî (bâtın) inkıta: Bu inkıta şekli ikiye ayrılmaktadır:

a) Hadisi nakleden râvîdeki bir kusur veya noksanlıktan doğan inkıta: Senet üzerinde bir noksanlık olmamakla birlikte râvînin halinden kaynaklanan bir kusur veya noksanlık sebebiyle hadisin manen munkatı sayılmasıdır.⁷⁷

b) Muâraza (tenakuz) sebebiyle inkıta: Haberin, kendisinden daha kuvvetli bir delile muâriz olması sebebiyle meydana gelen inkıtadır. Bu bölümde yukarıdakilerin aksine, isnat dışı mülahazalarla haberin reddi konusu ele alınmaktadır. Rivayet tekniği açısından sağlam olmasına rağmen, rivayetin ihtiva ettiği bilginin *usûle* arz edilmesi sonucu sorunlu olma olasılığına dayalı isnat dışı sıhhati sorgulama yöntemidir. Senette kopukluk olmadığı halde buna inkıta adının verilmesi, bir hadisin isnat kriterlerini geçerek sahih hükmünü almış olsa bile, içerdiği bilginin *usûle* aykırı olması onda isnat eleştirmenlerinin gözünden kaçan bir râvi problemini akla getirmesi sebebiyle olmalıdır.⁷⁸

Haber-i vâhidin asıllara ve selef uygulamasına arzı ve bunlara muâriz kalma durumları, yukarıda geçen Îsâ b. Ebân'ın tasnifinin gelişmiş hali olarak, Serahsî ve Pezdevî tarafından şu dört şekilde tasnif edilmiştir:⁷⁹ Kur'ân'a (Kitâbullah'a) muâriz olan haber; Ma'rûf (mütevâtir ve meşhûr) sünnete muâriz olan haber; *Umûm-u belvâda* (genel ve özel herkesi ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken bir konuda) varit olan âhâd haber; Sahabenin ileri gelenlerinin o haberi kabul etmemesi (aralarında ihtilafa

⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 359-364; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 3-4.

⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 370-374; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 28-39; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 46.

⁷⁸ Bedir, *Fıkıh*, s. 173-174. Konunun bazı tasniflerinde muâraza ikiye ayrılmış; Kitâb'a ve ma'rûf sünnete muârazaya *sarih mu'âraza*; *umûm-u belvâ* ve sahabenin ihticâc etmemesi sebebiyle olan muârazaya ise *delâleten mu'âraza* ismi verilmiştir (bk. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vusûl*, İstanbul 1339, II, 219; Apaydın, "Manevî İnkıta", s. 163-164; Erdoğan, "Bâtınî İnkıta", s. 418-425).

⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 364-370; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 12-28.

düştükleri halde, konuyu tartışırken o konuyla ilgili bir hadisten bahsetmemeleri gibi).⁸⁰

Genel olarak dînî bir hükme ziyâde açısından meseleye bakıldığında bu tasnifin son iki maddesinin dolaylı olarak konuyla ilgisi bulunmakla birlikte, nassa ziyâde meselesi asıl itibariyle birinci maddedeki haber-i vâhidle Kur'ân'a yapılan ziyâdeyle ve ikinci maddedeki ma'rûf sünnetle ilgilidir.

Hanefî usûlcüler, bilgi değeri açısından zan ifade eden haber-i vâhidin, bir tür nesih sayılan nass üzerine ilave, onun umumunu tahsîs ve mutlakını takyîd gibi hususlarda mütevâtir ve meşhûrun işlevini göremeyeceğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla onlar, mütevâtir ve meşhûr seviyesine ulaşmamış haberlerin nass üzerine ilave anlamlar içerenlerini, onu tahsîs ve takyîd edici malumat taşıyanlarını Kur'ân'a ve ma'rûf sünnete muâriz saymaktadırlar.⁸¹

Burada konunun Hanefîlere göre konumunun tespiti için, Hanefî usûlünde önemli bir yere sahip Serahsî'nin *Usûl*'ünde nassa ziyâdenin temas edildiği ve genişçe işlendiği bölümlere yer vermek uygun olur. Yukarıda kısmen değinildiği üzere, Serahsî'nin, nass üzerine ziyâde meselesine değindiği en önemli konulardan biri manevî inkıtâ konusudur. Burada Serahsî, haber-i vâhidlerin, Kur'ân'ın hâs, zâhir ve nass lafızları karşısında makbul sayılamayacağını; çünkü Kur'ân'ın umum lafızlarının haber-i vâhidle tahsîsinin ve zâhirinin mecaza hamlinin caiz olmadığını belirtmektedir. Serahsî, buna gerekçe olarak ise, hadislerin Kur'ân'a arzı fikrine dayalı olarak haber-i vâhidlerin Kur'ân'ın anlamına muhalif durumda kalmalarını zikretmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın yakîn ifade ettiği halde, haber-i vâhidlerin subûtunda şüphe bulunduğunu dile getiren Seirahsî, detaya inerek, has lafızlarda olduğu gibi, âm lafzın da kapsamındaki fertlere delâletinin kat'î olduğunu; ayrıca zâhir ve nassın da kat'î olduğunu söylemekte; buradan hareketle metin mana ilişkisine girmektedir. Ona göre, Kur'ân'ın metni yakîn ifade ettiği halde, manen rivayet sebebiyle hadis metinleri şüpheden ârî değildir; dolayısıyla mananın tamamlanması metnin kuvvetine bağlı olup, Kur'ân metni mütevatiren nakledildiği için hadis metinlerine tercih edilecektir. Serahsî bu konuya “avret mahalline değmenin abdesti bozacağı” şeklindeki nakilleri; boşanan kadının iddet süresince nafakasız şekilde kalmasını ifade eden Fâtıma bt. Kays rivayetini; bir şahit ve bir yeminle hüküm verme”yi ifade eden hadisleri örnek olarak vermektedir. Nitekim nass üzerine ziyâde hü-

⁸⁰ Bazı Hanefî usûllerinde bu maddelere bir de rivayetin akla uygun olması şartının ilave edildiği görülmektedir. Nitekim ilk olarak Cessas'ın usûlünde geçen, rivayetin akla uygunluğu şartı (Cessâs, *el-Fusûl*, III, 121-123) Abdülaziz el-Buhârî tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. O, haber-i vâhidin akla muâriz olması durumunda, zorlamaya gidilmeksizin te'vîli mümkünse yorumlanacağını; eğer zorlamayı gerektirecek bir durum ortaya çıkacak olursa Hz. Peygamber'in (a.s.) aklın muktezasına aykırı bir şey söylemesinin mümkün olmayacağına hamledilerek başkası (râvî) tarafından ziyâde veya noksan yapıldığına hükmedileceğini belirtmektedir (Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 13).

⁸¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 13-15.

küm getirmek suretiyle Kur'ân'a muhalif kalmaları sebebiyle Hanefîler bu rivayetleri kabul etmemektedirler.⁸²

Serahsî'nin nassa ziyâde meselesine temas ettiği bir diğer konu meşhûr haber kategorisidir. Serahsî, asıl itibariyle haber-i vâhid olmakla birlikte, ümmetin kabulü ve ameli neticesinde meşhur derecesine yükselen haberlerin, mütevatirin bir fer'i durumunda olduğunu söylemekte; bunlarla Kur'ân'a ziyâde hüküm getirilebileceğine delil olarak mestler üzerine mesh; muta nikâhının haramlığı; bir kadının hala veya teyzesiyle aynı nikâh atında bulundurulmasının haramlığı ve fazlalık ribası (riba-i fazl) konusundaki altı sınıfın tespiti rivayetlerini örnek vermektedir. Daha sonra Serahsî, Cessâs'ın yukarıda zikredilen, meşhuru mütevâtirin bir kısmı sayan görüşüyle Îsâ b. Ebân'ın, meşhurun yakîni bilgi ifade ettiğini ileri süren görüşlerine atıfta bulunmakta; doğrusunun ise bu tür haberlerin yakînî değil itmî'nânî bilgi ifade etmesi olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte meşhur haberle nass üzerine ziyâdenin câiz olduğunu; ancak her ne kadar ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda şöhret bulmuşlarsa da bu tür haberlerin asıl itibariyle haber-i vâhid olduklarını; nitekim inkârının, dinden çıkmayı gerekli kılacak bir sebep olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir.⁸³

Serahsî'nin nass üzerine ziyâde konusuna değindiği bir diğer usûl bölümü şer'î hükümler (*ahkâm-ı şer'iyye*) meselesidir. Serahsî, şer'î hükümlerin bağlayıcılık açısından tasnifi meselesinde, farz ve vacip terimlerinin kullanımındaki ayırma temel gerekçe olarak nassa ziyâde konusunu göstermektedir. Haber-i vâhidlerin, râvinin yanılma ihtimalinden dolayı yakîni bilgi ifade etmemekle birlikte, amel etmeyi gerekli kılacak bilgiyi ifade ettiğini; ancak bunlarla nass üzerine ziyâde hüküm getirilmeyeceğini söyleyen Serahsî, bir hadisle amelin nasla sabit bir hükmün takriri olup, nesih sayılmayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla haber-i vâhidle sabit olan hükümler farz derecesinde bir bağlayıcılık ifade etmemekle birlikte, onun alt kategorileri olan özellikle vacip ve mendup tarzında bir bağlayıcılık ifade edebilmektedirler. Farz ve vacip ayrımının Ebû Hanîfe'ye kadar dayandığını gösteren bir rivayeti naklettikten sonra Serahsî, Kur'ân'a ziyâde hüküm getirmeleri ve habar-i vahide dayalı olmaları sebebiyle farzın alt mertebesinde bağlayıcılık ifade eden örnekleri zikretmiştir. Bunlar: namazda Fâtihâ'nın okunuşu; tadîl-i erkân; vitir namazı; tavafta abdestli olma şartı; tavafın hatim dışından yapılması şartı; tavafın ardından sa'y yapılmasının gerekliliği; Kurban kesmenin ve sadaka-i fitrin gerekliliği örnekleridir.⁸⁴

⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 364-366.

⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 292-293.

⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 111-113. Serahsî bu örneklerde Hanefîlere göre vacip kategorisinde değerlendirilen örnekleri zikretmekle birlikte, bunlar arasında umrenin sübutuna da yer vermiştir. Hâlbuki umre Hanefîlere göre vacip değil, sünnet hükmündedir. Buradan hareketle Serahsî'nin, umrenin vacip olduğuna meylettiği anlaşılabileceği gibi, ziyâde hükmün her halükarda vacip olarak değerlendirilmeyip, onun daha alt mertebesinde de sayılabileceği anlaşılabilir.

Serahsî'nin usûlî yaklaşım açısından nass üzerine ziyâde meselesine en geniş yer verdiği konu nesih konusudur. Serahsî neshi, tilâvet ve hüküm birlikte neshi; tilâvetin mevcudiyeti ile birlikte hükmün neshi; hüküm mevcudiyetiyle beraber tilâvetin neshi ve de nass üzerine ziyâde yoluyla nesh olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Bu kısımlar içerisinde ise en fazla dördüncü kısım olan nassa ziyâde konusu üzerinde durmaktadır. Serahsî, gerek sebepte olsun, gerek hükümde olsun Hanefilere göre nass üzerine ziyâdenin şeklen beyan olmakla birlikte gerçekte (manen) nesih olduğunu söyleyerek konuya başlamakta, ardından İmam Şâfiî'nin ziyâdeyi nesih değil de tahsîs sayan, hatta haber-i vâhid ve kıyas ile ziyâdeyi caiz gören görüşünü ve gerekçelerini uzunca izah etmektedir. Şâfiî'nin zihâr ve yemin kefaretinde azat edilecek kölenin mü'min olmasının gerekliliği konusundaki görüşü üzerinden meseleyi açıklamaktadır. Şöyle ki, Şâfiî, köle (rakabe) lafzının, hem mü'mini, hem kâfirî kapsayan âm bir lafız olup, umum bir lafızdan bazı fertlerin çıkarılmasında olduğu gibi kâfirin rakabe lafzının kapsamından çıkarılmasının nesh değil, tahsîs olduğunu; nitekim Bakara suresinde geçen israiloğullarından bir buzağı kesmeleri emredildiğinde, onların açıklama taleplerinin⁸⁵ nesh değil, beyan talebi olduğunu söylemektedir. İmâm Şâfiî bu örnekten hareketle meseleyi şu şekilde gerekçelendirmektedir: Nesih, meşrû kılınmış bir hükmün kaldırılması iken, ziyâde meşru bir hükmün takrirî ve ona başka bir şeyin ilhak edilmesidir. Mesela, celde cezasına sürgünün ilave edilmesi, celdeyi meşru olmaktan çıkarmayacaktır. Azat edilecek kölenin mü'min olma şartının bu hükme ilhak edilmesi de onun, kefaretlerde azatlık hakkını ortadan kaldırmamaktadır. İmâm Şâfiî kullar arasındaki ilişkilerde de benzer durumun söz konusu olduğunu; nitekim bir şahsın, diğerinde bin beş yüz (lira) alacağı olduğunu iddia etse, iki şahit bin (lira)sına, başka iki şahit de bin beş yüzüne şahitlik etse, bin (lira)lık miktarı şahitlerin hepsinin şahadeti ile sabit olur. Diğer şahitlerle bine ziyâde miktarın ilhakı şahit olunan asıl miktarın (yani bin liranın) takrîrî anlamına gelip, hükmünün kaldırılması anlamına gelmez. Dolayısıyla ona göre, ziyâde meşru kılınmış hükmün aslına zarar vermez ve hiçbir surette bunda nesh manası yoktur. Bu tür ziyâdeler bazen tahsîs yoluyla, bazen başka yolla olabilir, bu sebeple asla mukarin olması da şart koşulamaz.⁸⁶

Serahsî, İmâm Şâfiî'nin zikrettiği şeylerin çoğunun, ziyâdenin şeklen beyan olduğunu gösterdiğini, kendilerinin de bunu kabul ettiklerini; ancak ziyâdenin manen nesih olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Buna delil olarak ise Serahsî, Allah hakkı olan konulardan olan ibadetler, şer'î cezalar (ukûbât) veya kefaretlerin tecezziyi kabul etmemesini, bunların bir kısmının, tamamı yerine geçmeyeceğini ileri sürmektedir. Nitekim sabah namazının bir rekâtının, öğle namazının iki rekâtının, onların tamamı yerine geçemeyece-

⁸⁵ Bakara (2), 67-72.

⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 82.

ğini; aynı şekilde zihâr kefareti olarak oruç tutan birinin yarısında bundan aciz kalması durumunda geri kalan günler için otuz fakiri doyurmakla kefareti ödemiş olamayacağını söyler. Bu sebeple kendisine yetmiş dokuz celde vurulan kişinin şahitliğinin düşmeyeceğini; çünkü haddin tamamının seksen sopa olup, bir kısmının, tamamı yerine geçmeyeceğini ifade eder. Buradan hareketle Serahsî, zina ayetinde had olarak sabit olan cezanın sadece celde olduğunu; cezanın bir kısmının, tamamı yerine geçemeyeceği gerekçesiyle, buna sürgün cezasının ilave edilmesinin onu had olmaktan çıkaracağını; nitekim illetin bir kısmının tamamı yerine geçerek illetle sabit hükümden hiçbir şeyi gerekli kılamamasında olduğu gibi, bu tür ziyâdelerin nesih sayılacağını ileri sürmektedir. Yine köle azadı örneğinde, ayette mutlak anlamda bir köle azadı ile kefaretin yerine geleceği ifade edildiği halde, onu mü'min köle ile takyit etmenin, ayetteki mananın, kefaretin sadece bir kısmını içerdiğini iddia etmek olacağını ve onun da nesih sayılacağını söylemektedir. Şâfiî'nin yukarıda geçen kullar arası ilişkilerle (kul hakları) ilgili örneği konusunda ise Serahsî, kul hakkı olan konuların tecezziyi kabul ettiğini ve dolayısıyla kendisine ilave edilen aslın takrîri anlamında ziyâdenin mümkün olduğunu; hatta kul hakları konusunda tecezziyi kabul etmeyenlerde dahi aynı durumun söz konusu olacağını; nitekim alışverişin icap ve kabulden ibaret olup, sadece icabın alışveriş sayılmamasının böyle olduğunu söyler.⁸⁷

Bazı örneklerden sonra Serahsî, takyit ve nesih ilişkisine değinir. O, neshin, hükmün kalan müddetinin beyanı ve yeni hükmün ispatı anlamına geldiğini; takyidin ise mutlakın zıttı olup, ıtlak sıfatının ortadan kaldırılması ve mutlakın hükmünün sona ermesi anlamına geldiğini söyler. Buradan hareketle Serahsî, önceki hükmün, hiçbir özelliği kalmayacak şekilde kaldırılıp yerine başka bir hükmün ispatı nesih sayıldığına göre, önceki hükmün zıddının ispatı olan takyidin öncelikle nesih sayılması gerektiğini söyler. Ancak tahsîsin farklı bir durum olup, âmmın kapsamındaki ilk hükümden başka bir hükmün ispatı değil, âmmın sadece tahsîs edilen bölümü kapsamadığının beyanı anlamına geldiğini söyleyen Serahsî, tahsîsin mukarin olması gerektiğine, takyîdin ispat, tahsîsin ise ihraç anlamına geldiğine işaret etmiştir.⁸⁸

Bütün bu izahlardan sonra Serahsî, nassa ziyâdenin nesih sayılacağını, haber-i vâhid ve kıyasla, nasla sabit bir hükmün neshinin mümkün olamayacağını söyler ve konuya birçok örnek verir. Bu örnekler arasında namazda Fâtîha'nın okunmasının rükün olarak değil, vacip olarak sabit olması; tavafın abdestli yapılması şartının, vacip olarak belirlenmesi; evli olmayanların zina suçlarının cezası olan celdeye, sürgünün ziyâde edilemeyeceği; zihâr ve yemin kefaretinde âzat edilecek olan kölenin mü'min olmasının şart koşulamayacağı sayılabilir.⁸⁹

⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 83.

⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 83.

⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 84.

Bütün bu izahlardan sonra Hanefî haber teorisi açısından, nassa ziyâde konusunun meşhûr haber kategorisi ile ilişkisi hakkında bir değerlendirmek yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür: Öncelikle Hanefîler meşhûr habere dayanarak nassa, yani subûtu ve delâleti kat'î Kur'an ve sünnet metinlerinin bildirdiği hükümlere ziyâdede bulundukları gibi, bu konuyla çok yakın ilişkisi olan Kur'an'ın âm ifadesini tahsîs, mutlak ifadesini takyîd etmekte, hatta bazı âhâd haberleri, meşhûr hadise aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler. Dolayısıyla onların amelî sahada meşhûr sünnete, mütevâtirin işlevine sahip bir rol tayin ettikleri anlaşılmaktadır.⁹⁰ Ayrıca Hanefîlerin haber-i vâhidin Kur'an'a ve maruf sünnete aykırı olmaması ilkesinin bir parçası olarak hadislerin Kur'an'a arz edilmesine verdikleri önem, hadislerle Kur'an arasındaki uyum ve bütünlüğü koruma ve hadislerin Kur'an'ın genel çerçevesi içerisinde bir anlam ve yürürlük kazandırma gibi bir rol üstlenmesine vesile olmuştur.⁹¹

Burada yeri gelmişken sünnetin Kur'an'a arzı⁹² ve nass üzerine ziyâde meselesi ile ilişkisi konusuna değinmek yerinde olur. Klasik dönemde, bir rivayet malzemesinin senedinin sağlam olmasının yeterli olmayıp, muhtevasının da Kur'an'la çelişip çelişmediğinin kontrol edilmesi gerektiği; nitekim Hz. Peygamber'in Kur'an'a aykırı bir söz söylemesinin veya böyle bir şeyi onaylamasının mümkün olmadığı; dolayısıyla hadis ile Kur'an arasında bir çelişki varsa o hadisin, Hz. Peygamber'e ait olamayacağı anlayışına dayanan sünnetin/hadislerin Kur'an'a arzı düşüncesi, modern dönemde bir hadisin Kur'an'daki bir hükme, bir habere, bir ilkeye... veya benzeri konulardan birden fazlasına ters düşmesi durumunda reddedilmesi gerektiği; böylece özellikle senet tenkidinin yetersiz kaldığı durumlarda devreye sokularak eksikliğin giderilmesinde ve dine sonradan sokulduğu iddia edilen birçok din dışı unsurların temizlenmesinde önemli rol alacağı; dolayısıyla uzmanların bütün hadisleri Kur'an'la test etmesi gerektiği düşüncesine doğru geniş bir yelpaze izlemiştir.⁹³

Klasik dönemdeki anlamıyla sünnetin Kur'an'a arzı düşüncesinin sahabeye kadar uzandığı söylenebilir. Bunun en mümtaz örneğini Hz. Aişe'nin sahabeyi, rivayet ettikleri hadisler sebebiyle tenkit ederken bunların birçoğunu Kur'an'a dayanarak reddetmesi oluşturmaktadır.⁹⁴ Benzerlerine sıkça

⁹⁰ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 14.

⁹¹ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 14.

⁹² Klasik dönemde *arz hadisi* diye meşhur olan şu rivayet konuyla ilgili tartışmalarda önemli rol oynamıştır. Rivâyete göre Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Benden sonra birçok hadisla karşılaşacaksınız. Size benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin! Şayet ona uyarırsa kabul edin ve bilin ki o bendendir. Eğer Kur'an'a muhâlif düşerse kabul etmeyin ve bilin ki o bana ait değildir.*" Arz hadisi, Hanefî usûl kitaplarının hepsinde rivayet olarak yer almaktadır (Serahsî, *Usûl*, I, 365; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 15). Hanefî usûlcüler ile muhaddisler arasında sert tartışmalara sebep olan arz hadisi, muhaddisler tarafından mevzu sayılırken; Hanefîler hadisin rivayet açısından sabit ve mana bakımından doğru olduğunu söyleyerek onunla ihticâc etmişlerdir. Bk. Serahsî, *Usûl*, I, 365; Abdülaziz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 15. Dümeynî, *Metin Tenkidi*, s. 102, 245-260.

⁹³ Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul 1997, s. 239-240.

⁹⁴ Zerkeşî, Bedruddîn, *Hiz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiltiği Eleştiriler* (trc. Bünyamin Erul), Ankara 2000.

rastlanılan bu yaklaşım, Ebû Hanîfe ve talebeleri zamanında sistematik hale getirilmiştir.⁹⁵ Ebû Hanîfe'nin, hadisleri muhteva (metin) olarak değerlendirmede dikkate aldığı en önemli unsurun, Kur'an'a uygunluk ve ona aykırı düşmeme olduğu anlaşılmaktadır. Hadis ilmi rivayet tekniklerinin henüz teşekkül etmediği bir dönem ve çevrede Ebû Hanîfe'nin sünnet ve hadisleri anlama ve yorumlamadaki metodunun, onları Kur'an'a ve ulema nezdinde bilinen, yaygın olarak amel edilen sünnete arz etmek şeklinde olduğu görülmektedir.⁹⁶

Arz hadisiyle ilgili olarak rivâyet ilmi kriterleri açısından yapılan tartışmalar bir yana, meseledeki ihtilafın aslının muhaddisler ile fakihler arasındaki sünnete yaklaşım farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Muhaddisler, sünneti Kur'an'a arz düşüncesini kökten reddedip, onu bütünüyle sünneti reddetmeye yönelik bir tavır olarak değerlendirirken; fakihlerin çoğu (Hanefî ve Malikîler) sünnetin Kur'an'a arzı düşüncesini doğru bulmuş ve kendileri için bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Sünnetin Kur'an'a arzı fikrini reddedenler (Şâfiî ve muhaddisler) bunu Kur'an'da bulunmayıp sadece sünnet ile sabit olan her şeyin reddedilmesi olarak anlamış ve dini hükümlerin çoğunun sünnetle ve özellikle âhâd haberlerle sabit olmasından dolayı da böyle bir düşüncenin dinî ahkâmın büyük bir kısmını reddetmek ve Hz. Peygamber'i yalanla itham etmek anlamına geleceğini ileri sürmüştür.⁹⁷

Rivâyetlerin Kur'an'a arzı ve nassa ziyâdeyle ilişkisi açısından meseleye bakıldığında arz metodunun temel kriterlerinden birini, Kur'an lafızlarına âhâd haberlerle yapılan ziyâdelerin oluşturduğu görülmektedir. Bu konuda nassların sübût açısından değerlendirilmesi esas olmakla birlikte, ilgili nassların anlamlarının da (delâlet) dikkate alındığı ve birbirleriyle mukayese edildiği görülmektedir. Nitekim Kur'an lafzına ilave anlam getiren rivâyetin delil olma yönünden kuvveti ona denk değilse bu durumda bu ziyâde anlamın Kur'an'a aykırılık içerdiği kabul edilmektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Hanefîlerin Kur'an ve sünnetin genel hüküm içeren naslarını esas alıp bunların tahsisini ancak belli şartlarda kabul etmeleri, âmmın tahsisini ve nassa ziyâde kılmayı bir nevi nesih sayıp hem bu konuda hem de mutlakın takyîdi konusunda çekimser davranmaları onların, hadislerin Kur'an'a arzı, âhâd haberlerin kabul şartları, nesih ve delillerin tearuzu konularında sergiledikleri tutumla uyum göstermektedir. Hepsinde de Kur'an hükümlerinin genellik ve bütünlüğünün korunmasına, ayrıca deliller arasında hiyerarşi ve denkliğin gözetilmesine ayrı bir özen gösterildiği görülmektedir.⁹⁸

⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-'Âlim ve-müte'allim* (trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde) İstanbul 1981, s. 32-33.

⁹⁶ Dümeynî, *Metin Tenkidi*, s. 246; Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 85.

⁹⁷ Dümeynî, *Metin Tenkidi*, s. 258.

⁹⁸ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 15.

IV- Hanefî Usûlcülerin Nassa Ziyâde Sayarak Kabul/Amel Etmedikleri Rivâyetler Meselesi

Nassa ziyâde meselesinde, Hanefîlerin, ziyâde hüküm getirdikleri, bu ziyâde hükmün ise o nassı neshetme manasına geleceği ve haber-i vâhidin Kur'ân ve ma'rûf sünneti neshinin caiz olmadığı gerekçesiyle de bazı rivayetlerle amel etmedikleri ortadadır. Ancak Hanefî usûlcülerin nassa ziyâde saydıkları rivayetleri terkleri, her zaman için o haberlerin tamamen terki ve amelden düşürüldüğü anlamına gelmemektedir. Mesela onlar, haber-i vâhidle sabit olan, abdest ve gusûlde niyet edilmesi hükmünü, nassa ziyâde sayarak farz kabul etmemişler, ancak sünnet kabul etmek suretiyle de tamamen amelden düşürmediklerini göstermişlerdir. Aynı şekilde, namazda *Fatihâ*'nın tayini; *ta'dîl-i erkânın* gerekliliği; namaza başlama tekbiri ile namazdan çıkış selamı gibi konularla ilgili hükümleri farz değil de vacip sayarak haber-i vâhidleri tamamen ihmal etmeyip, bağlayıcılık açısından bir alt dereceye (*vâcib*) çekerek onlarla amel ettiklerini göstermişlerdir.

Ne var ki, bu örneklere rağmen Hanefî usûlcüler bazı hadisleri nassa ziyâde sayarak tamamen terk etmiş ve onlarla herhangi bir hüküm ortaya koymamışlardır. Buna, bir şahit ve bir yeminle hüküm vermeyi;⁹⁹ celde cezasına sürgünü (*tağrîb*) ilave etmeyi;¹⁰⁰ erkeğin avret mahalline dokunmasının abdesti bozacağını¹⁰¹ anlatan bazı hadisler örnek verilebilir. Kimi zaman da hadiste geçen ilave şartı nassa ziyâde sayarak kabul etmeme şeklinde bazı hadisleri amelden düşürmüşlerdir. Buna, nikâhta velinin izninin şart koşulması,¹⁰² abdestte uzuvların peş peşe (*muvalât*) ve sırayla (*tertîb*) yıkanmasının şart koşulması gibi hükümler örnek verilebilir.

Konuyla ilgili örnekler ve bu örneklerin ret sebepleri arasında bazı tedahüller bulunduğu unutulmamalıdır. Yani bir hadis bir taraftan nassa ziyâde sayıldığı için reddedilirken, diğer taraftan Hanefîlerin haber-i vâhid için ileri sürmüş oldukları diğer şartlardan birine veya daha fazlasına uymadığı için reddedilmiş olabilir. Mesela bir hadis veya hüküm hem nassa ziyâde meselesine hem de *umûm-u belvâ* ile ilgili konuya örnek olabilmektedir.

Öncelikle, reddedildiği söylenen hadislerin haber-i vâhid olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Fıkî ekollerden her biri, haber-i vâhid konusunda belirli kıtas ve şartlar ileri sürerek, şartlarına uymayan hadislerle amel etmemişlerdir. Prensip olarak haber-i vâhidi delil kabul etmiş bulunmakla birlikte, İslam hukukçularının pek çok hadisle amel etmedikleri de bilinen bir husustur. Nitekim İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) *Musannef*'ine, Ebû Hanîfe'nin amel etmediğini iddia ettiği hadisler için “*Kitâbu'r-red 'alâ Ebî Ha-*

⁹⁹ Müslim, “Akdiye”, 3.

¹⁰⁰ Buhârî, “Hudûd”, 21, 30-32; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23-25.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 70.

¹⁰² Ahmed, *Müsned*, I, 250.

nîfe” adı altında bir bölüm açmış ve bu bölümde 124 meselede 484 hadisi zikretmiştir.¹⁰³ Ayrıca İbn Hazm da (ö. 456/1064), Hanefî ve Malikîlerin iki binden fazla hadisle amel etmeyip, onları terk ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁰⁴ Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkî'in* adlı eserinde ikinci cildin son üçte birini çeşitli gerekçelerle hadisleri terk edenlerin eleştirisine ayırmış bulunmaktadır.¹⁰⁵ Bunlara ilaveten ehl-i hadisten İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Hanefîlerin nassa ziyâde hüküm getirdiği gerekçesiyle on beş hadisle amel etmediklerini söyleyerek onları tenkit etmiştir.¹⁰⁶

Hanefîlerin nassa ziyâde ile ilgili görüşlerini geniş şekilde ele alıp tenkit eden İbnü'l-Kayyim'in asıl tenkidi,¹⁰⁷ Hanefî usûlcülerin bu konuda tezada düştükleri ve kendilerinin koymuş oldukları prensiplere herkesten önce kendilerinin aykırı davrandıkları eleştirisidir. Ona göre Hanefîler bir taraftan nassa ziyâde oldukları gerekçesiyle sahih haberleri reddederken, diğer taraftan bazı konularda sahih olduğu bile kesin olmayan hadislerle (14 hadis/mesele) Kur'ân'a ziyâde yapmışlardır.¹⁰⁸ Ayrıca İbnü'l-Kayyim, Hanefîlerin kendi prensiplerine göre nassa ziyâde olması gerekirken –neshin

¹⁰³ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-Musanneffî'l-ahâdis ve'l-âsâr* (Takdim ve zabt: Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1989 VII, 277-325, nr. 36049-36533. Tenkit için bk. Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nüketü'l-tarîfe fi't-tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365 (*Mecmûatü'l-Kütübî'l-Kevserî* içinde); Hadisçilerin tenkidi için bk. el-Yemânî, İbn Adurrahman b. Yahya el-Muallimî, *et-Tenkîl bimâ fi Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl* (I-II), Beyrut 1986. Kevserî, *en-Nüketü'l-tarîfe* adlı eserinde, 124 temel icthâdî meselede Hz. Peygamber'den gelen hadislerle (484 rivâyet) muhalefet ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'yi tenkide tâbi tutan İbn Ebî Şeybe'nin bu eleştirilerini, hem fikhî yönden, hem de hadis tekniği açısından değerlendirmektedir.

¹⁰⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* I-VIII, Beyrut 1985, I-IV, 147.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rab-bi'l-'âlemin* (nşr. İsmâüddîn es-Sabâbî), Kahire 1422/2002, I-IV, II, 505-614.

¹⁰⁶ Tehânevî, *İ'lâu's-sünen*, XV, 370 vd.; Kırânevî, Habîb Ahmed, *Kavâid fi 'ulûmî'l-fikh* (*Mukaddimetü'l-lâu's-sünen* içinde), Karâçî 1415, s. 234. İbn Teymiyye (ö. 728/1327) “Ref'u'l-melâm 'anî'l-eimmeti'l-a'lâm” adlı risalesinde herhangi bir imâmın sahih hadise aykırı bir sözü bulunursa, mezkûr hadisi reddetme hususunda onun mutlaka makbul bir gerekçesinin bulunacağına işaret etmiştir. İbn Teymiyye bu gerekçeleri üç ana kısımda toplayarak bir imâmın her hangi bir hadisle amel etmeme sebebinin 1) o hadisin Rasûlullah'ın sözü olduğuna inanmaması 2) bu hadisle o meseleyi kastetmediğini düşünmesi ve 3) hükmün mensuh (yürürlükten kaldırılmış) olduğunu kabul etmesi gerekçelerinden biri olabileceğini söylemiş ve bu üç kısımdan on mazeret sebebi doğduğunu ifade etmiştir. Bu mazeretlerden dördüncüsünde ise “bazı âlimlerin haber-i vâhidle ilgili, diğer âlimlerin ileri sürmediği, onlara benzemeyen bazı şartlar ileri sürmelerini” saymış ve Kur'ân'a arz anlayışını da burada zikretmiştir (“*Müctehidlerin Sünnete Verdikleri Değer (Ref'ul-Melâm... Risalesi)*”, (trc. Hayreddin Karaman), *İctihad, Taklid ve Tefkik Üzerine Dört Risale*, İstanbul 1998, s. 33-70. Ayrıca bk. İzmirli, İsmail Hakki, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330, s. 23-26). Çağdaş İslam âlimlerinden Yûsuf el-Karâdâvî ise “fıkıh imamlarının bazı sünnetlerle amel etmeyişlerindeki gerekçeleri” başlığı altında konuya değinmiş İbn Teymiyye'nin saydığı sebeplere bir de “fakihin terk etmiş olduğu sünnetin, onun nazaranı teşri'i değere sahip olmaması” maddesini eklemiştir (Karâdâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1998, s. 61-66) ki bu, en önemli sebeplerden biridir. Ayrıca nass üzerine ziyâde meselesi klasik fıkıh edebiyatında asıllardaki yaklaşım farklılığını tespiti yönelik olan *Hilâf ilmi* içerisinde temel usûl ayrımlarından biri olarak zikredilmektedir (Mesele bk. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (nşr. Mustafa Muhammed Dimaşkı), Beyrut, ts., s. 155-157; Zencânî, Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcu'l-fürû' 'ale'l-usûl*, Beyrut 1398, s. 50-52; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 193-215).

¹⁰⁷ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 504-614. Dümeynî'nin, İbnü'l-Kayyim'in tenkitlerini kitabında naklederken onun, Hanefîlerin bu konudaki delillerini temelinden çürüttüğü şeklindeki iddiası (bk. Dümeynî, *Metin Tenkidi*, s. 285) çok genelleyici ve mesele iyi tetkik edilmeden aceleyle verilmiş bir karar olarak değerlendirilebilir.

¹⁰⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 538-543.

varlığından hiç söz etmeksizin- her iki nassla da amel etmek suretiyle cumhura muvafakat ettikleri hadislerden de (32 hadis/örnek mesele) bahsetmektedir.¹⁰⁹ Bunlara ilaveten haber-i vâhidle nassa ziyâdeyi kabul etmeyen Hanefîlerin bazı meselelerde (25 hadis/örnek) kıyasla nassa ziyâde yaptıklarını söylemektedir. İbnü'l-Kayyim, bütün bunlar ortadayken, nasıl olup da Hanefîlerin nassa ziyâde olduğu gerekçesiyle bazı hadisleri terk ettiklerini sormaktadır.¹¹⁰

Konu hakkında bir ön fikir vermesi açısından nass üzerine ziyâde konusunda tartışmalı olan örneklerden bir kısmının, bu örneklerin tahlil ve değerlendirilmesi bir başka çalışmaya bırakılarak zikredilmesi uygun olacaktır. Bu sebeple burada İbnü'l-Kayyim'in eleştiriye konu ettiği rivayetlerin nassa ziyâdeyle doğrudan ilgili olanları nakledilecektir:¹¹¹

1. Bir şâhit ve yeminle hüküm verme.
2. Celde cezasına ilave sürgün cezası verme.
3. Erkeğin cinsel organına dokunmasıyla abdestin gerekliliği.
4. Müslümanın, kâfir karşılığında kısas ile öldürülmesi.
5. Velisiz nikâhın caiz olmaması.
6. Namazda Fatihayı okumanın hükmü.
7. Rukû ve secdede ta'dîl-i erkanın hükmü.
8. Abdest ve gusûlde niyetin hükmü.
9. Abdest alırken uzuvları peş peşe yıkama (muvâlât) ve tertibin hükmü.
10. Boğazlanırken kasten besmele çekilmemiş hayvanın etinin helal olması.
11. Tavafta abdestin gerekliliği.
12. Deve eti yemekle abdestin bozulması.
13. Musarrât hadisi.
14. Muhayyer alış-veriş.
15. Cânînin, Kabe ve civarına sığınması.
16. Namazda tekbir ve selamın hükmü.
17. Mahremlik doğuran süt emme sayısı.
18. Sarık üzerine meshetmek.

¹⁰⁹ İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 544–566.

¹¹⁰ İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 541, 544–566.

¹¹¹ İbnü'l-Kayyim, *I'lâmu'l-muvakkı'în*, II, 504–614. İbnü'l-Kayyim'in, bir çok gerekçeyle reddedildiğini iddia ettiği rivayetlerin sistemli bir listesi için bk. Dümeyni, *Metin Tenkidi*, s. 287–290.

19. Çorap üzerine meshetmek.
20. Bâin talakla boşanmış kadının nafakası.
21. Ölen kimse için oruç tutmak ve haccetmek.
22. Boşama şartıyla hulle yapılması
23. Birden fazla evlilikte yeni eşin bakire olması halinde ilk yedi günün ona ayrılması.
24. Denizde ölen hayvanın hükmü.
25. Azat etmenin mehir sayılması.
26. Malını, iflas eden kişinin yanında bulan kimsenin durumu.
27. At etinin helal olması.
28. Abdest alırken burna su almak.
29. Öldürülen kişinin akrabalarının, diyet ile kısas arasında muhayyer olmaları.

İbnü'l-Kayyim, yukarıdaki rivayetlerin, Hanefîlerin kendisiyle amel edip nassa ziyâde yaptıkları hadislerden daha kuvvetli olduğu halde, onları nassa ziyâde olduğu gerekçesiyle reddettiklerini iddia etmektedir. İbnü'l-Kayyim bu örnekleri sıralarken her bir örneğin hemen peşinden Hanefîleri ilzam etmek üzere, nassa ziyâde sayılması gerekirken, onların bu şekilde davranmadıklarını iddia ettiği örnekleri de vermektedir.¹¹²

Misal vermek gerekirse Hanefîlere hitaben “bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi nassa ziyâde diye reddettiniz, ancak yine size göre nassa ziyâde sayılması gerekirken yeminden dönme (nukûl) ile hüküm verilebileceğini kabul ettiniz; yine velisiz nikâhın caiz olduğunu söylerken daha sonra şahit bulundurmaya nikâhta şart koştunuz. Hâlbuki ikisi de aynı hadiste peş peşe geçmekteydi”¹¹³ gibi her bir meselenin peşinden ilzam edici zıddını vererek tenkit etmiştir.

Ne var ki, İbnü'l-Kayyim'in, Hanefîleri ilzam için örnek verdiği meselelerin tasnifinin, sadece konunun liste halinde sunumu maksadıyla yapıldığı; bu örneklerin çoğunun, sadece nassa ziyâdeyle ilgili olmayıp Hanefî usûlcülerin ortaya koyduğu, haber-i vâhidin şartları, tahsîs, takyîd ve umum-u belvâ gibi birçok esasla da alakalı olduğu unutulmamalıdır.

Sonuç

Hanefî usûlcüler, nassların âmm ve mutlak lafızlarının delâletlerinin kat'î olduğunu; onların umum ve ıtlak anlamlarına getirilecek daraltmanın

¹¹² İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 538–543.

¹¹³ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkı'in*, II, 538.

nesih anlamına geleceğini; neshin de ancak aynı kuvvette deliller arasında cereyan edebileceğini; zannî ile kat'î neshedilemeyeceğinden, zannî bir delille nassların kat'iyet ifade eden lafız ve hükümlerine ziyâdede bulunulamayacağını ileri sürmektedirler. **Cumhur usûlcüler** ise hem nassların âmm ve mutlak lafızlarının manalarına delâletlerinin zannî olduğunu; hem de **nassa** yapılacak ziyâdenin nesih değil beyan olduğunu söyleyerek bu konuda Hanefîlerden farklı düşünmektedirler.

Hadisleri yazma ve derlemenin henüz yaygın olmadığı ilk dönemlerde İslam hukukçularının onları kabulde, çevreye ve hukuk anlayışlarına göre bazı şartlar ileri sürdükleri görülmektedir. Bu minvalde Hanefî usûlcülerin, kendi hukuk sistemleri içerisinde bir haber teorisi geliştirdikleri; bu teorisinin en önemli noktalarından birini, **onların bâtinî inkita olarak isimlendirdikleri, rivayetin Kur'ân'a ve ma'ruf sünnete muâriz olma durumunun teşkil ettiği görülmektedir.** Hanefîlere göre bu muarazanın en temel tezahürlerinden biri de, tek kişinin rivayetiyle sabit olan bu tür haberlerin kat'î yolla sabit nasslara ziyâde anlam yüklemesinin nesih olarak değerlendirildiği nass üzerine ziyâde meselesidir.

Burada ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, nassa ziyâde meselesinin, fıkıh usûlü içerisinde birçok konuyla ilişkisi bulunmaktadır. Bu meselenin ortaya çıkışının temel parametrelerini, Hanefîlerin hadis-sünnet anlayışları, neshe yükledikleri anlam, nassları anlama ve yorumlamada izledikleri metod, âmm-hass ve mutlak-mukayyed konularındaki yaklaşımları, nasslara sübût ve delâlet açısından verdikleri konum oluşturmaktadır. Bu konuda sübût açısından nassların tasnifinde en önemli noktayı, meşhûr haber kategorisine yükledikleri işlev teşkil etmektedir.

Hanefî usûlcüler ile cumhur ulema arasında, usûldeki yaklaşım farklılığının bir sonucu olarak ortaya çıkan nass üzerine ziyâde ihtilafı, hükmün ispatı ve nassların yorumu konularında önemli farklılıkları beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu mesele, Hanefî usûlcülerin hadisleri anlamada ve yorumlamada ortaya koymuş oldukları prensiplerin en önemlilerinden biri olarak kaynaklardaki yerini almıştır.

İSLAM HUKUK TERMINOLOJİSİNİN OLUŞUMU VE İLGİLİ LİTERATÜR

Yard. Doç. Dr. Osman ŞAHİN*

İslam Hukuk Terminolojisinin Oluşumu ve İlgili Literatür

Bu makale kavram, terim ve tanım yönünden İslam Hukuk terminolojisinin oluşumunu ve bu alanda hazırlanmış olan literatürü ele almaktadır. Bu bağlamda Kur’ân ve sünnetin Cahiliye terminolojisine karşı tutumu ile vahiy döneminden günümüze kadar İslâm hukukuna özgü terminoloji üretimi incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: İslam Hukuku, terminoloji, kavram, terim, tanım, İslam hukuk sözlükleri

The Formation of Islamic Law Terminology and Related Literatures

This article concerns the formation of Islamic Law terminology with regard to concepts, terms and definitions, and the related literatures. In this context, the attitude of the Qur’ân and Sunnah against Jaahiliyyah terminology and the production of the terms peculiar to Islamic law from the early period of Islam until today were examined.

Key words: Islamic law, terminology, concept, term, description, glossaries of Islamic Law

I- GİRİŞ

İnsanoğlunun ayırt edici özelliklerinin başında şüphesiz sözlü iletişim gelmektedir. Buna ek olarak insan kendisine bahşedilen “irade”siyle sürekli isteklerde bulunan ve taleplerini gerçekleştirmek için araştıran, inceleyen ve üreten bir varlıktır. Bu ikinci özelliği onun farklı kültür ve mede-

* O.M.Ü. İlahiyat Fak. e-mail: osahin@omu.edu.tr

niyetlere sahip topluluklar oluşturmaya da katkı sağlamıştır. Hatta insan kendi toplumu içinde bilim ve sanat dallarındaki farklılıklarıyla da yer almıştır. Bütün bu gelişmeler ve farklılıklar içinde iletişim kuran insan, bu farklılıkları -bir bakıma kavramları- doğru bir şekilde karşıya nakletmek için özel sözcükler kullanmıştır ki, buna terim denmektedir. Her hangi bir bilim veya sanat alanında kullanılan bu terimlerin (*ıstılah*) bütünü ise terminoloji olarak adlandırılır.¹ İşte İslam Hukuku da bir bilim dalı olduğu için, doğal olarak kendine özgü terminolojiye sahiptir.

Bu araştırmada İslam Hukuk terminolojisinin oluşumu ile bu alanda hazırlanmış olan literatürü ele alacağız. Ancak konunun iyi anlaşılması için öncelikle terminoloji ile ilgili temel kavramları ve genel olarak bilimler açısından terminolojinin önemini ele almak uygun olacaktır.

A- KAVRAMLAR

Terminoloji ile ilgili olarak *mefhum*, *ıstılah* ve *tarif* olmak üzere üç temel kavram bulunmaktadır.

1- Mefhum (Kavram):

Mefhum, lügatte “fehm: *anlama, kavrama*” kökünden türetilmiş bir isimdir. Mefhumun Türkçe karşılığı olan “kavram” da “*yakalamak, içermek*” anlamlarına gelen “kavramak” kökünden türetilmiştir.² Terim olarak mefhum, “*bir nesnenin zihindeki soyut ve genel tasarımı*” için kullanılır. Bununla birlikte bir felsefe terimi olarak, *nesnelerin veya olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarımı*,³ bir mantık terimi olarak da “*bir objenin zihindeki tasavvuru*”⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bunlardan Felsefecilerin yaptığı tanım sosyal olguya daha uygun görünmektedir.

Câhız (ö.255/868) *el-Beyan ve't-Tebyîn* adlı eserinde “Kur’ân’da *namaz-zekat, açlık-korku* gibi birbirinden neredeyse ayrılmayan kavramlar (meânin) vardır” derken kavram karşılığı olarak “mana” lafzını kullanmıştır.⁵ Ancak *Kâmûs-ı Osmânî* yazarı Muhammed Salâhî (ö.1910) “mefhum”un

¹ Kanaatimizce “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”(Dehr, 76/30) ayeti, Allah’ın iradesiyle kulun iradesi arasında, kulun hazır olduğu seviyeye göre sürekli genişleyen dinamik bir ilişkiyi göstermektedir. Diğer yandan genellikle “...birbirleriyle tanışınlar diye kabilelere ayırdık.”(Hucurât, 49/13) ayetinde “*tanışma*” olarak çevrilen “*teâruf*”, salt tanışmayı ifade eden bir kelime olmayıp, onun kökü olan “*örf*”e de uygun gelecek şekilde, yukarıda belirtilen insan iradesinin farklı zaman ve zeminlerde ürettiği “kültür ve medeniyetler”in tanışması/karşılaşması olmalıdır.

² Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, (I-VII), VI, 297; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayınları, İstanbul 1996, s.1067.

³ Hançerlioğlu, a.g.e., VI, 247.

⁴ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 1988, (I-II), II, 817.

⁵ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1974, s.14; Hançerlioğlu, a.g.e., III, 247. Kanaatimizce Aristo da kavramı “*objenin tanımının bir kelime ile ifadesidir*” (Bk. Öner, a.g.e., ay.) şeklinde tanımlarken, terime/ıstılahla işaret etmiştir.

“mana”dan genel olduğuna dikkat çekerek, “mefhum” ve “mana”nın farklı olduğunu vurgulamıştır. Zira ona göre *mana* kelimenin delâlet ettiği şeyi veya karşılığında sözcük konulan zihinsel sureti; *mefhum* ise, hem karşılığında sözcük konulabilen zihinsel sureti hem de sözcüklerle açıklanamayan fikirleri ve ince ruhi duyguları ifade etmektedir.⁶

2- İstilah (Terim):

İstilah, lügatte “*anlaşma, uzlaşma, barışma, ittifak*” anlamlarında ziyâdeli bir mastardır.⁷ Terim olarak ise “*bir bilim ve sanata ait bir kavramı karşılamak üzere ittifaklı olarak kullanılan kelime*,⁸ *tabir*⁹ ya da *terkipler*”¹⁰ karşılığı kullanılmıştır. Mustafa eş-Şihâbî’ye göre, bilim ve sanat adamlarının, bir terim üzerinde *anlaşmış olmaları* (ittifak) öyle vazgeçilmez bir şarttır ki, bir tek anlamı karşılamak üzere birden çok terim kullanılması doğru değildir.¹¹

Necati Öner’in belirttiği gibi mantıkta kavram olarak nitelenen zihindeki tasavvur da, dil ile ifade edilince “terim/istilah” adını almaktadır.¹²

İslami ilimlerde “istilah” yerine aynı kökten mimli mastar olan “*mustalah*” sözcüğü başta olmak üzere, “*kelimât*” ve “*elfâz*” sözcükleri de kullanılmıştır.¹³

3- Tarif (Tanım):

Tarif lügatte, “*bir şeyi etrafiyle ve alametleriyle anlatmak*”,¹⁴ “*bir nesneyi bütün vasıflarını içine alacak şekilde sözlü veya yazılı olarak anlatmak*”¹⁵ ya da “*her hangi bir şeyi başkalarından ayıran sınırları belirtmek*”¹⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Terim olarak ise, “*bir ilim ve sanata ait bir maddenin, efrâ-*

⁶ Bk. Câhız, Ebu Osman, *el-Beyân ve’l-Tebyîn*, Mektebetü’l-Hancı, Kahire 1998, (I-IV), I, 21.

⁷ Bk. Salâhî, Muhammed, *Kâmûs-ı Osmânî*, İstanbul 1329, (I-IV), IV, 363, 369. Krş. Apaydın, H. Yunus, “Fıkıh Terimlerinin Oturduğu Teorik Çerçeve ve Terminolojiye Riayetinin Önemi”, 1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (15-16 Haziran 2006), Ankara 2006, (229-235), s.231.

⁸ Asım Efendi, Ahmed, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, (I-IV), I, 921; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Misbâhu’l-Münir fî Garibi’s-Serhi’l-Kebîr*, Mektebetü Lübnan, 1987, s.132; Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (I-III), İstanbul 1971, II, 8.

⁹ Sâmî, Şemseddin, *Kamus-ı Türkî*, Dersââdet, 1317, s.121; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul, ty., (I-VIII), I, 5-6; Pakalın, a.g.e., II, 8; Emil Bedî’ Yakub - Mişal ‘Asî, *el-Mu’cemü’l-Mufasssal fî’l-Lüga ve’l-Edeb*, Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, II, 1159.

¹⁰ Sâmî, a.g.e., s.121;

¹¹ Salâhî, a.g.e., I, 371.

¹² Şihâbî, Mustafa, *el-Mustalahâtü’l-İlmiyye fî’l-Lügati’l-Arabîyye-fî’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, Dimeşk, 1988, s.6. Besendî, Hâlid, “Tedâhulu’l-Mustalah ve Tedâhuluh”, *Mecelletü’l-Türâsi’l-Arabî*, Dimeşk, sy:98, y:25, 2005, bk. (<http://www.awu-dam.org/trath/98/turath98-003.htm>)

¹³ Öner, a.g.e., s.14; Hançerlioğlu, a.g.e., III, 247.

¹⁴ Bk. Saffet Köse, “İstilah”, Şamil İA., III, (357-358), s.357; Gündüzöz, Soner, *Arapçada Kelime Türetimi Kavramlar-Kuramlar-Kurumlar*, DB Kitapları, Samsun, 2005, s.219-220.

¹⁵ Sâmî, a.g.e., s.415; Salâhî, a.g.e., III, 111.

¹⁶ Doğan, a.g.e., s.1045.

dını câmi ağıyârını mâni olacak şekilde anlatıldığı ibare"ye tarif denmiştir.¹⁷ Nurullah Ataç'a (1898-1957) göre terimler de aslında belli bir kavramın tanımını durumundadır.¹⁸

Tarif karşılığında "had" terimi de kullanılmaktadır. Had, lügatte "engellemek" anlamına gelmektedir. Zekerıyyâ b. Muhammed el-Ensârî (ö.926/1519) *el-Hudûdû'l-Enîka*'sında haddi kısaca "câmi ve mâni" olarak tanımlamıştır.¹⁹ Bu da meşhur deyişle "efrâdını câmi, ağıyârını mâni" olarak ifade edilen tanım demektir. Buna göre tanım, kavramın kapsamındakileri toplamalı, kapsam dışında kalanları ise dışarıda bırakmalıdır.²⁰ Ancak Hançerlioğlu'nun da vurguladığı gibi, kaplamı toplamak demek, tanım yaparken detayları veya kısımları saymak değil, kavramı nitelemektir. Böylece bilimler, kendilerine özgü kavramları tanımlamakla onları sınırlandırılmış kavramlar durumuna getirir.²¹ Başka bir deyişle tanımlar, kavramların belirginleşmesini ve netleşmesini sağlar.²²

Kavram ile terim *ruh* ile *beden* (somut hali) gibidir. Dolayısıyla kavram esastır ve terimden öncedir. Buna uygun olarak pratik hayatta da genellikle kavram (ruh), terimden (beden) önce gelmektedir. Yani yeni hayat şartlarının, bilim ve sanat alanında yaşanan yeni gelişmelerin, hedeflerin ya da ihtiyaçların etkisiyle önce kavramlar oluşur, sonra da bu kavramları karşılayabilen lafızlar terimleştirilir.²³ Bu da terimleştirilecek lafzın, kavramın ilgili olduğu bilim dalının mantığıyla uyumlu olması ve onun muhtevasını ifade edebilmesi ile mümkün olmaktadır.²⁴ Bu açıdan yürürlükteki sözcükler yeni kavramı karşılayamıyorsa, ya o dilden ya da yabancı bir dilden, o kavramla ilgi (ortaklık/benzerlik) kurulabilen yeni bir sözcük ödünç alınıp

¹⁷ Hançerlioğlu, a.g.e., VI, 221.

¹⁸ Sâmî, a.g.e., s.415.

¹⁹ Dizdaroğlu, Hikmet, "Terimler Üzerine", *Türk Dili*, c:XII, sy:133, y:1962, (35-37), s.37.

²⁰ Bk. Ensârî, Zekerıyyâ b. Muhammed, *el-Hudûdu'l-Enîka ve'l-Ta'rifâtü'd-Dakika*, Tah. Mâzin el-Mubârek, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1991, s.65. Ayrıca bk. Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-Usûl*, Tah. Nezih Hammâd, Müessesetü'z-Za'bi, Lübnan 1973, s.23.

²¹ Dilbilimcilere göre, bir kelimenin, nesne veya hadisenin zihinde çağrıştırdığı şeylerin tamamına kapsam denir. Kapsamın içinde en belirgin olan ise kavramdır. Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, III, 151; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDVY., Ankara 1997, s.35.

²² Hançerlioğlu, a.g.e., VI, 221.

²³ Diğer yandan bir tanımın geçerli olabilmesi için, a) bir şeyin kendinden daha kapalı (müphem) bir şeyle tanımlanmaması, b) tanımda kısırdöngü (devr-i batıl) bulunmaması, yani bir şeyin bilinmesi kendisine bağlı olan başka bir şeyle tanımlanmaması (Öner, a.g.e., s.36-37), c) tam olması, yani tanımı yapılan bütün fertlerin söz konusu tanımın içine girmesi ve ona dahil olmayan yabancı unsurların dışarıda bırakılması (efrâdını câmi, ağıyârını mâni olması) gerekir. Nitekim Yakub Bâ Huseyn, kavramların alanını genişletmenin doğru olmadığına vurgu yapmıştır. (Bk. Bâ Huseyn, Yakub b. Abdilvehhab, *el-Kavaidü'l-Fikhiyye el-Mebadi' el-Mukavvimât el-Masadir*, Riyad 1418/1998, 97-98; Yaman, Ahmet "Bir Kavram Olarak Fıkıh Kaideleri ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", Marife, I/1, 2001, s.56) Zira bu, kavramların bulanıklığına, dolayısıyla da kavram kargaşasına zemin hazırlamaktadır.

²⁴ Terminolojinin oluşumu ile ilgili farklı bir yaklaşım için bk. Apaydın, a.g.m., s.229vd.

terimleştirme yoluna gidilir.²⁵ Bu süreçte lafızlar, genellikle asıl veya sözlük anlamlarına uygun olarak terimleşir. Bununla birlikte bu anlamlar dışında yeni anlamlar da kazanabilir. Ancak lafızlar, ister sözlük anlamına uygun terimleşsin, isterse yeni bir anlam kazansın, sözlük anlamından bağımsız (irticali/yeni bir vaz' ile) terimleşme olmaz.²⁶ Yani her terimin, sözlük anlamıyla, ilgili kavram arasında büyük-küçük mutlaka bir ilgi bulunur.²⁷ İşte böyle sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bir ilgi olan lafza, “menkûl: (yeni anlama) taşınmış” adı verilir.²⁸

Öte yandan dilcilere göre, halkın ya da bir dili konuşan herkesin genel kullanımı (genel/âmm örf) yoluyla ortaya çıkan terime “örfî menkûl”, hukukçular, edebiyatçılar ve diğer ilim ve sanat erbabı gibi özel örf sahiplerinin kendi alanları için oluşturduğu teknik terimlere de “ıstılâhî menkûl” denir.²⁹ Bunların dışında Şâri’in oluşturduğu İslam hukukunun temel kaynaklarındaki (nasslar) terimlere ise “şer’î menkûl” denir. Bu sınıflandırmaya göre mesela, esasen *yer yüzünde yürüyen bütün canlı varlık/hayvan* için kullanılan ve sonraları halk tarafından –daraltma yoluyla- *binek hayvanı* na tahsis edilen “dâbbe” lafzı *örfî menkule*,³⁰ halk arasında “artma” veya “temiz olma” anlamına kullanılan, sonra Şâri tarafından *manevi yönden temizlenmek amacıyla belli şartlarla malın belli bir miktarını zenginden alıp fakire vermek* anlamına dönüştürülen “zekat” lafzı³¹ *şer’î menkule* örnek verilebilir. Yukarıda belirtilen yollardan hangisi ile oluşursa oluşsun, “zekat”ta olduğu gibi, zamanla terim duyulduğu anda sözlük anlamı yerine terim anlamı akla gelmeye başlamışsa, bu yeni duruma “mecâz-ı râcih: *baskın aktarım*” denir.³²

İslâm hukukçuları ise dilcilerden farklı yol izleyerek, Şâri’in kullandığı anlamı “şer’î hakikat”, örf yoluyla oluşan anlamı “örfî hakikat” ve ilk ko-

²⁵ Ahmet, Nevzad Hasen, *el-Menhecû'l-Vasfî fî Kitâbi Sibeveyh*, Dârû'l-Kütübî'l-Vataniyye, Bingâzî, 1996, s.63; Bulut, Ali, *Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Samsun, 2003, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.100.

²⁶ Kal'aci-Küneybî, a.g.e., s.21-22.

²⁷ Terim üretirken ayrıca; 1) aslı mana ile yeni mana arasında asgari uygunluk olmasına, 2) lafızdan önce manaya önem verilmesine, 3) farklı ilmi kavramlar için ortak lafız kullanmamaya, 4) zihninde karışıklık olmaması için, aslı anlamları yaygın olan lafızları seçmemeye, 5) telaffuzu zor ve/veya anlamı hoş karşılanmayan lafızlardan kaçınmaya çalışmalı, 6) anadildeki lafızları kullanmaya gayret etmelidir. Geniş bilgi için bk. Kal'aci, Muhammed Revvâs-Küneybî, Hâmid Sâdık, *Mu'cemü Lügati'l-Fukahâ*, Karaçi, s.22-23.

²⁸ Şihâbî, a.g.e., s.6.

²⁹ “Menkul” terimi, birkaç manada olup daha sonra ilk manaları terk edilen lafızları ifade etmek için de kullanılmaktadır. (Bk. Bilmen, a.g.e., I, 5-6. Pakalın, a.g.e., II, 9). Nadiren de olsa lafzın sözlük anlamı ile terim anlamı arasında ilişki bulunmadığı olur. Bu takdirde ise, terime “mürtecel: *bağılantısız*” adı verilir. (Bk. Bilmen, a.g.e., I, 5-6; Pakalın, a.g.e., II, 8 (Türk Hukuk Lügati “ıstılâh” md.den naklen)). “Süreyya” lafzının da muayyen bir yıldızın adı olmakla birlikte *özel isim* olarak kullanılması bir irticaldir. Köse, a.g.m., III, 357.

³⁰ Bilmen, a.g.e., I, 5-6. Pakalın, a.g.e., II, 9.

³¹ Bk. Âsım Efendi, a.g.e., I, 235

³² Bk. Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'l-Muhtâr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., I, 99.

nulduğu lügat manasını ise “lügavî hakikat” şeklinde nitelemektedir.³³ Şâfiîler başta olmak üzere İslam hukuk usûlcülerinin önemli bir kısmı, herhangi bir delil bulunmadığı zaman, hüküm çıkarma konusunda *şer’î hakikatlerin* esas olduğunu savunmuştur. Aynı bakış açısıyla onlar, bir terim hem *örfî hakikat* hem de *şer’î hakikat* anlamlarından her birini taşımaya elverişli (müşkil) olduğu takdirde, *şer’î hakikat* anlamını tercih etmektedirler.³⁴ Yine onlara göre genel anlamda (âmm) kullanıldıkları zaman, tahsis edildiklerine dair herhangi bir delil bulunmadığı takdirde, söz konusu *hakiki anlamları gereği* bütün fertlerini kapsamaya (umûm) devam ederler.³⁵

B- TERMİNOLOJİNİN ÖNEMİ:

Bir bilim dalında hem terminoloji oluşturmak hem de mevcut terminolojiyi bilip yerli yerince kullanmak önemlidir.

1- Terminoloji Oluşturmanın Önemi:

Bir bilim dalı için terminoloji oluşturmak bağımsızlaşma, gelişme, iç ve dış iletişim kurma gibi açılardan önem arz etmektedir.

a- Bağımsız bir bilim dalı haline gelme. Bir bilim dalının bağımsızlığı onun kurumsallaşması ile söz konusu olabilir. Bu da özel araştırma ve inceleme alanı ile yöntemi, özel kavramları vb. unsurların varlığıyla gerçekleşir. İşte özel kavramların ifadesi olan terminoloji de bu kurumsallaşmayı tamamlayan ve diğer bilim dallarından ayıran en somut etkenlerin başında gelmektedir.

b- Bilim dalının gelişmesi. Terimlerin oluşması, kavramların netleşmesine, kavramların netleşmesi de o alandaki düşüncelerin netleşmesine bağlıdır. Düşünceler netleştikçe de araştırmalar daha açık ve test edilebilir hale gelir. Bu da o bilim dalının gelişmesine yardımcı olur. Nitekim tanınmış Fransız dilbilimcisi Pierre Guiraud da, *konusunu/alanını netleştirmeyen, terimlerine açıklık getirmeyen bilimlerin, o alanda uzman olan ve olmayanların şaşkınlık içinde kalmasına mani olamayacağının* altını çizmiştir.³⁶ Dolayısıyla bir bilim dalında ilerlemeden söz edebilmek için, sınırları belli özgün kavramlar oluşturmaya ve geliştirmeye ihtiyaç vardır. Ancak burada karşılıklı bir etkileşim olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Yani terimlerin netleşmesi gelişmeyi sağlarken, terimlerin yerine oturması da sürecin tamamlanması ve terimlerin yaygınlık kazanması ile olur.³⁷

³³ Hüseyin, Muhammed el-Hıdır, “el-Mecaz ve’n-Nakl ve Eseruhâ fî Hayâtî’l-Lugati’l-Arabiyyeti”, *Mecelletü Mecma’i’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Melikî*, (Recep 1353/Oktober 1934), el-Matbaatü’l-Emîriyye, Bulak, 1935, (s.291-302), s.296.

³⁴ Bâcî, a.g.e., I, 198.

³⁵ Şevkânî, Muhammed b. Alî, *İrşâdû’l-Fuhûl*, Dâru’l-Fikr, ty., s.22; Zencânî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Tahrîcû’l-Furû’ ale’l-Usûl*, Tah. Muhammed Edib Salih, Beyrut 1979, s.272.

³⁶ Karafî, Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *el-Furûk*, Beyrut, ty., I, 187.

³⁷ Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev. Berke Vardar), İstanbul 1999, s.15.

c- Bilim dalı üyeleri ile sağlıklı iletişim kurma. Bilimlerin sürekliliği, daha da önemlisi gelişmesi, başta hoca-talebe olmak üzere, o bilim dalı ile ilgilenen üyeler arasındaki sözlü ya da yazılı iletişimin sağlıklı olmasına ve/veya sürekliliğine de bağlıdır. Bu da genellikle terminoloji sayesinde olmaktadır. Zaten terimlerin, bir bakıma çeşitli bilim dallarına, mesleğe veya sanata mensup kişilerin, çalışma alanlarıyla ilgili konuları birbirine anlat(-abil)me ihtiyacından doğduğu bilinmektedir.³⁸ İşte terminoloji bu iletişimi sağlıklı ve kontrol edilebilir hale getirmektedir.

d- Diğer bilim dalları ile sağlıklı iletişim kurma. Yukarıda belirtildiği gibi, her ilim dalı terminolojisi üretip tanımlayarak, kendini ortaya koyar, diğer bilim dalındakiler de o terminoloji vasıtasıyla, ilimler arasında inceleme, karşılaştırma vb. fırsatlar bulur. Dahası kendi kavramlarını, kavram kargaşasına da mahal vermeden, daha güvenli şekilde ortaya koyabilirler.

Öte yandan bilim dalları arasında az-çok ilişki bulunabilmektedir. Örneğin bir sosyal bilim olan hukuk bilimi, özellikle hukuk felsefesi, hukuk tarihi, siyasal bilimler, sosyal ve iktisadi bilimler ve psikoloji gibi diğer sosyal bilimlerle -karşılıklı olarak birbirini etkileyen- iç içe bulunan veya komşu disiplinlerdir. Nitekim Hicrî ilk iki asırda yaşayan Sahabe, Tabiûn ve Müçtehit İmamların, karşılaştıkları problemlere gerçekçi çözüm bulabilmelerini sağlayan etkenler arasında, Kur'ân başta olmak üzere diğer kaynaklara ve diğer alanlarla ilgili kavramlara hakkıyla vakıf olmalarının bulunduğunu söyleyebiliriz. Dizdaroğlu'nun terimler üzerine yaptığı şu değerlendirme disiplinler arası ilişkilerde terimlerin önemini kavramak bakımından ilgi çekicidir:

“Terimler; bilim, teknik, sanat dallarında; öğrenimde; felsefe ve dinde, genel kültür dilindeki sözcüklerden daha önemli yer tutar. Terimleri kaldırınız, insan beyninin en yüce ürünlerini de bir anda kargaşalığa atmış olursunuz. Uygarlık da, kültür de yerinde sayar. Bilim ve teknik adamları, filozoflar, sanatçılar birbirlerinin dilinden anlamaz olurlar; ortak anlaşma aracı ve dayanışma ortadan kalkar. O zaman, her ulus, kendi başına “kapalı bir çember” durumuna girer.”³⁹

Ne var ki bazen bir alana ait terminoloji, o alanın, bilinçli-bilinçsiz kendi dışarıdakilere kapalı/batını kalmasının da aracı olabilmektedir. Nitekim Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072) sufilerin kullandıkları terimlerin, genel olarak iç iletişimi sağlamak amacıyla kullanılmasının yanında, özellikle tasavvufi bilgileri kendilerine has ruhî ve sırrî manaları anlatmak, açıklamak ve kendi yollarına yabancı olanlardan, bu anlamları gizlemek için kullanıldığını belirtmiştir.⁴⁰

³⁸ Bulut, a.g.e., s.100

³⁹ Krş. Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b.Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Mektebetü'l-İrşâd, (I-IV), IV, 228-229.

⁴⁰ Dizdaroğlu, a.g.m., s.35.

2- Terminoloji Bilgisinin Önemi:

Terminoloji bilgisi iç ve dış iletişim bakımından gerekli olmakla birlikte, alana hakim olmak ve kavram kargaşasından korunmak açısından da önem arz etmektedir.

a- Alana hakim olmak. Terminoloji bilgisi vazgeçilemez bir alt yapı bilgisidir. Çünkü ilgili alanın sistem örgüsü o alanın terminolojisi üzerine kurulmuştur.⁴¹ Dolayısıyla, örneğin hukuk eğitimi alan bir kişi, gerekli olan hukuki alt yapı bilgisi içerisinde terminolojiye de vakıf olmazsa, gerçek anlamda alanına hakim olamaz. Üstelik her bilim dalında *genel terimler* yanında, öğrenilmesi daha da gerekli olan *anahtar terimler* vardır. Bunlar o bilim dalı sahiplerinin *özel bakış açıları* ve *bilinç şekli*ni yansıtan terimlerdir. Ebu Hanîfe (ö.150/767), Malik (ö.179/795), Şafî (ö.204/820) veya diğer hukukçular arasındaki anlayış ve usûl farkını da işte bu anahtar terimler vasıtasıyla anlayabilmekteyiz. Buna göre bir İslâm hukukçusunun alanına vakıf olabilmesi için, bir yandan İslâm hukukunun genel terimlerini, diğer yandan mezheplerin özel terimlerini bilmesi/kavraması zorunludur. Ne var ki, bu terimlerin neler olduğu şimdilik ayrı bir araştırma konusudur.⁴²

b- Kavram kargaşasından koru(n)mak. Kavram kargaşası, daha çok disiplinler arası iletişim esnasında, ortak kullanılan eşsesli terimleri, tarafların, kendi kabul ettikleri/istedikleri anlamda kullanmaları/dayatmaları sonucu ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan kavramlar sabit kalmayıp, tarihi süreç içerisinde *anlam daralması*, *genişlemesi* veya *yabancılaşması* söz konusu olabilmektedir.⁴³ Zira hukuk kavram ve kurumları toplumsal değişimle birlikte kaçınılmaz olarak değişir.⁴⁴ İşte terimlerin oluştuğu veya kavramsal içerik kazandığı, değişikliğe uğradığı zamanın bilinmeyişi ya da dikkate alınmayışı da kavram kargaşasına yol açabilmektedir.

Hançerlioğlu'na göre, kavram kargaşası daha çok toplumsal düzensizliklerden gelmektedir. Ona göre böyle durumlarda kavram aydınlığı bo-

⁴¹ Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, Bulak, 1284h., s.40; Kara, Mustafa, "İstîlâhâtü's-Sûfiyye", *DİA*, XIX, (209-212), 209.

⁴² Krş. Görmez, a.g.e., s.116.

⁴³ Burada kısaca bahsetmek gerekirse bunlar iki gruptur. Biri bütün mezhep sahiplerinin ortak olarak kullandığı usûl ve furû'a ait genel hukuk terimleridir. Bunlar *farz*, *vâcib*, *sünnet*, *mendûb*, *haram*, *mekrûh* (*tahrîmen-tenzîhen*), *mübâh*, *edâ-kazâ*, *iâde*, *şart-rukûn*, *sebeb*, *mâni*, *sahîh*, *fâsîd*, *bâtıl*, *azîmet*, *ruhsat*, *hüküm* gibi terimlerdir. Diğer mezheplerin kendine özel kullandığı belirli terimlerdir. Örneğin Hanefîlerde *İmam*, *İmameyn*, *Şeyhayn*, *istihsân*, *zâhiru'r-rivâye*, *sahîh*, *esahh*, *âkid*, *bihi yufîâ* vb.; Mâlikîlerde *maslahat*, *zerâyi'*, *mezheb*, *rivâyet*, *kavl*, *kıyle kezâ*, *uhtülife fi kezâ*; Şâfîîlerde *ezhar*, *meşhur*, *esahh*, *sahîh*, *mezheb*, *nass*, *cedîd-kadîm*; Hanbelîlerde *Şeyh*, *Şeyhân*, *Cumhur*, *kadı* vb. (Geniş bilgi için bk. Hafnâvî, Muhammed İbrahim, *el-Fethu'l-Mübîn fî Halli Rumûz ve Mustalahâtü'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyin*, by.,ty, s.11vd.; Şahin, Osman, *İslâm Hukukunda Fetvâ usûlü*, Samsun, 2002, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s.160-162,167,170,173-174). Ayrıca Merginânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye*'sindeki bazı özel terimler hk. bir değerlendirme için bk. Beşer, Faruk, *Fıkıh Penceresinden Sosyal Hayatımız*, Nun Yayınları, İstanbul 1996, II, 193-195.

⁴⁴ Örnekler için bk. Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV, İstanbul 1994,s.147-148.

zularak, yerini kavram bulanıklığına bırakır. Bu da ayrı şeyleri aynı sözcükle (eşsesli) ya da aynı şeyleri ayrı sözcükle (eşanlamlı) dile getirmeye götürmektedir.⁴⁵ İşte alana ait iç ve diğer alanlara ait dış terminoloji bilgisi, genellikle farklı mezhep, kurum, disiplin vb. arası iletişim esnasında karşılaşılan kavram kargaşalarını engelleme veya en azından aza indirme noktasında da önem arz etmektedir.⁴⁶ Nitekim İbn Hazm “*el-İhkâm*” adlı usûlünün giriş kısmında ilim ehli arasında yaygın olan terimleri açıklarken dile getirdiği gerekçe bu durumu güzel bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Terimlerin açıklamasını yapan birçok kişi, onları açıklarken hata yapmakta, manaları birbirine karıştırmakta, kelimeleri yanlış yerde kullanmakta, bunun sonucu olarak da doğru ile yanlış birbirine karışmaktadır. Netice olarak gerçekler gizli kalıp, büyük zararlar ortaya çıkmaktadır.”⁴⁷

İslam hukuku alanında yaşanan kavram kargaşası konusunda Şafîî’nin anladığı ve karşı çıktığı,⁴⁸ öte yandan Hanefîler’in farklı şekilde tanımladıkları “istihsan” kavramı başı çekmektedir.⁴⁹ Bu tartışma bugün bile canlılığını korumaktadır.⁵⁰ Cassas (ö.370/980) “istihsan” konusunda muarızlarına cevap verirken, “istihsan”a *lafız olarak* karşı çıkanların haklı olabileceğini, dileyen herkesin istediği terimi kullanabileceğini belirtmiş, bir lafzın dil ve hukuk açısından uygun düşmesi halinde ister Arapça ister Farsça [veya başka bir dilde] olsun konuşma serbestliğini savunmuştur.⁵¹

Ancak disiplinler arası ortak kullanılan her terimin disiplinler arası geçişte *farklılıkları dikkatli bir şekilde tanımlandığı zaman* karışıklığa sebep olduğunu söylemek zordur. Nitekim ilk defa *mantık* terimi olarak ortaya çıkan ve daha sonra *belağat* ve *fıkıh usûlü* bilim dallarına geçen “delâlet” terimi, bu iki bilim dalının kavram alanına göre tanımlandığı için, her hangi bir kargaşaya yol açmamaktadır.⁵²

Yukarıda açıklanan sebeplerle, İslam hukukunun oluştuğu vahiy döneminden itibaren, terminoloji üzerine önemle durulmuş, mütehitler döneminde telif çalışmalarının başlamasıyla birlikte yer yer terimlere ait teknik tanımlamaların yapıldığı da görülmüştür. Aşağıda daha geniş açıklanacağı

⁴⁵ Apaydın, “Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine”, *İslâmiyât*, III (2000), sy:1, (s.139-146), s.141.

⁴⁶ Hançerlioğlu, a.g.e., III, 250

⁴⁷ Krş. Schlosser, Hans, “Hukukuçunun Yetiştirilmesi ve Modern Toplum (Hukukçu mu Yoksa Sosyal Düzenleyici mi)”, *AÜHFD.*, (Çev. Celal Cihangiroğlu), c:33, sy:1-4, y:1976, Ankara, (s.105-123), s.118-119.

⁴⁸ İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 37.

⁴⁹ Şafîî’ye göre “*istihsan yapıyorum*” diyen kişi, *kendini Kur’ân ve sünnete bağımlı hissetmeyip kendi keyfine göre görüş ortaya atmaktadır/din kurmaktadır*. Bk. Şafîî, Muhammed b. İdris, “İstihsân’ın İptali”, *OMUİFD.*, (Çev. ve Not. Osman Şahin), Samsun, 2003, sy:16, (389-414), s.404. İstihsan kavramı üzerindeki tartışmalar bk. bk. Pekcan, Ali, “Şafîî İstihsân Yapmış mıydı?”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c:III, y:2003, sy: 3, s.145-172. İnternet neşri için bk. (<http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt3/sayi3/makale/safiistihsan.pdf>)

⁵⁰ Zahirilerin “kıyas”a karşı koyup, “delil”i savunması da kavram kargaşası konusunda istihsan’dan aşağı kalmamaktadır. Bk. İbn Hazm, a.g.e., I, 447; Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, (Çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul, ty., s.568-569.

⁵¹ İstihsan konusundaki eski ve yeni tartışmalarla ilgili geniş bir literatür için bk. Şafîî, a.g.m., s.389 (Dipnot: *).

⁵² Cassâs, a.g.e., IV, 229. Krş. Apaydın, “Fıkıh Terimlerinin...”, s.234.

üzere IV. asrın sonlarına doğru müstakil hukuk terminolojisi literatürü telif edilmeye başlanmıştır.

Terminoloji literatürü, yabancı kelimeleri bilemeyen öğrencilerin, klasik kaynaklardaki kavramları anlaması bakımından çok önem arz etmektedir. Ayrıca bu eserler, ister terim aynı-kavram farklı (eşsesli) olsun, isterse kavram aynı-terim farklı (eşanlamlı) olsun, mezhepler arasında ortak kullanıma sahip olan terimlerin de doğru anlaşılabilmesi için önem arz etmektedir. Bu yüzden ileride de geleceği üzere, mezhep sahipleri sadece kendi kullandıkları terimlere özel kamuslar hazırlamışlardır. Üstelik bu eserler, her geçen gün biraz daha uzaklaştığımız eski kültür mirasımıza ait kavramları doğru şekilde günümüze -ve sonrasına- taşımaktadır.⁵³ Diğer yandan başvuru kitapları diye bilinen bu müstakil kamuslar, terim açıklamalarını içinde barındıran furuat kitaplarından daha pratiktir. Zira furuat kitaplarının satır aralarında kaybolmuş olan bilgilere ulaşmak mümkün olsa bile zordur. Hatta bazen ciltleri bulan bu kitapların ihtiyaç olduğu her yere götürülememektedir.

Sonuç olarak, Ebu Hafs en-Nesefî'nin (ö.537/1142) de vurguladığı gibi⁵⁴ bire bir ders alıp-verilen hoca-talebe ilişkisinin (rühle-i tedrisât) yaygın olduğu dönemlerde bile terminoloji literatürünün gerekliliği aşikârdır. Buna göre, neredeyse bu tür eğitim şeklinin yok denecek kadar azaldığı, aksine kitaplardan/kütüphanelerden, dahası İnternette bilgi almanın yaygınlık kazandığı günümüzde, bu tür eserler yeni araştırmacıların daha önceki hükûkî kaynaklarda kullanılan terimleri hatasız bir şekilde öğrenip, yerli yerince kullanabilmesi bakımından çok daha önemli olmaktadır.

II- İSLAM HUKUK TERMİNOLOJİSİNİN OLUŞUMU

İslam hukuku kısa bir zamanda doğup fevkalade gelişmiş, terminolojisi de buna paralel olarak gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Öyle ki bu durum, Karaman'ın da belirttiği üzere, Von Keremer gibi müsteşrikleri İslâm hukukuna yabancı bir kök ve vahiy dışı kaynak aramaya,⁵⁵ kimilerini de İslam hukuk terminolojisinin özgünlüğünü sorgulamaya kadar götürmüştür.⁵⁶ Terminolojinin özgünlük sorunu ayrı bir araştırma konusudur.⁵⁷ Ancak burada

⁵³ Bk. Erdem, Mehmet-Deliçay, Tahsin, "Mantık, Belağat ve usûlû Fıkıh İlimleri Arasında Ortak Bir Kavram Olarak Delalet", *Marîfe*, y:2, sy:1, Bahar, 2002, (171-180), s.172.

⁵⁴ Muallim Naci, *İstilahat-ı Edebîyye Edebiyat Terimleri*, (Haz. Alemdar Yalçın, Abdülkadir Hayber), Akabe Yayınları, Ankara, ty., s.5 (Yayıncının Önsözü).

⁵⁵ Nesefî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-Talebe fi'l-İsulâhâtî'l-Fıkhiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1893, s.2. Krş. Pakalın, a.g.e., II, 8.

⁵⁶ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, s.52-53. Ayrıca bk. Köprülü, Fuat, *İslam ve Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1983, 22-23.

⁵⁷ Ne var ki, araştırmalar ilerledikçe, İslam Hukukunun orijinallliği itiraf edilmek zorunda da kalmıştır. Bk. Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, (Çev. Mehmet Şener-Mehmet Dağ), Ankara 1977, s.18.

kısaca belirtelim ki, araştırmalarımızdan gördüğümüz kadarıyla İslam dini afakî bir din olarak gelmemiş, kendine ait toplumsal projesini, muhataplarının sahip olduğu maddi-manevi unsurlara karşı tümünden savaş açmadan, gerçekçi davranarak ve tedriciliği elden bırakmadan yerleştirmeye çalışmıştır. Bu süreçte, asla onaylamadığı şeylere karşı alternatif sunmuş, düzeltilebilecekleri düzelterek ve olması gerekenleri ihdas ederek kendi sistemini ve terminolojisini oluşturmuştur. Fakat bu hukuk ilk etapta belli bir muhataba yönelik olduğundan, onların konuştuğu ve düşündüğü dilin imkan ve içeriğinde gerçekleşmiştir. Daha sonraları da İslâm hukukuna, gerek Arap asıllı olmayan Müslümanlardan ve gerekse İslâm dışı unsurlardan terimlerin girdiği olmuştur. Zaten asırlar boyu dünyanın büyük bir kısmına hükmetmiş, kişiler ve topluluklar arasındaki ilişkileri düzenlemiş bulunan bir hukukun, karşılıklı tesirden uzak kalması düşünülemez.⁵⁸ Bu yüzden terminoloji konusunda etkileşimi kabul etmek gerekmektedir. Ancak hangi aşamada olursa olsun, İslam hukukunun, terminolojisinin ruhu olan kavramları daima kendi kontrolünde tuttuğu da göz ardı edilemez tarihi bir gerçek olarak durmaktadır. İşte biz bu bölümde yer yer bu noktalara temas etmekle beraber daha çok vahiy dönemi ağırlıklı olmak üzere, günümüze kadar geçen süreçte terminolojinin oluşumu ile bu alanda telif edilen literatürün gelişimini/geçirdiği evrimi ele alacağız.

Vahiy döneminde hukuk terminolojisinin nasıl oluştuğunu daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Kur'an'ın karakteristik yapısına bakmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Kur'an -teknik anlamda- ne bir kanun metni, ne de bir fıkıh kitabıdır. Başka bir ifadeyle fıkıh hükümleri Kur'an'ın müstakil bir bölümünde “*şu haramdır, şu helaldir, şu akit şöyle yapılır, şartları şunlardır...*” şeklinde verilmemiş, hükümler yeri geldikçe değişik kelime ve cümlelerle ifade edilmiş ve çeşitli surelere serpiştirilmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla vahiy döneminde bugün anladığımız şekliyle teknik anlamda bir terminoloji sürecinden bahsetmek doğru olmaz. Ancak yine de Kur'an ve sünnet, yukarıda belirtilen yaklaşım sebebiyle bazı ilkelere dikkat ederek, ihtiyaç oldukça kendi konumlarına uygun bir şekilde terminoloji üretmiştir.

Kur'an ve sünnet strateji olarak öncelikle yerleştirmeye çalıştığı yeni medeniyete *aykırı olan* kavramlara ait lafızları öldürme (unutturma) yoluna gitmiştir.⁶⁰ Buna karşılık yerleştirmek istediği yeni kavramları en uygun gördüğü lafızla ifade etmiştir. Bunun için muhatap aldığı Cahiliyyenin terminolojisi⁶¹ maksadı karşılıyorsa onu kullanmaktan da çekinmemiştir. Arap-

⁵⁸ İslam Hukuk terminolojisinin özgünlüğü sorununu ayrı bir makale olarak çalışmaktayız.

⁵⁹ Karaman, a.g.e., s.52

⁶⁰ Örnek olarak bk. “ehalle: *helal kıldı*” (2/275; 5/87; 66/1); “uhille: *helal kındı*” (2/187; 4/24; 5/4,5,96); “uhillet: *helal kındı*” (4/160; 5/1; 22/30); “hılun: *helaldir*” (5/5; 60/10; 90/2); “feyehillu: *helal olur*” (20/81); “harrame: *haram kıldı*” (2/173, 275; 6/119; 16/115; 5/72); *farz kıldık* (33/50); *Allah size farz kıldı* (66/2); *Rabbın hükmetti (kaza)* (17/23); *üzerinize şöyle yazıldı* (2/178,180,183)... Daha fazla bilgi için bk. Karaman, a.g.e., s.68.

⁶¹ Örnekler için bk. Câhiz, *el-Hayevân*, Tah. Abdüsselâm Hârun, Kâhire, 1958, (I-IV), I, 327-328.

ça'nın yeterli olmadığı durumlarda ise başka dillerden geçen lafızlara karşı hassasiyet de göstermemiştir. Nitekim Kur'ân, “*küfrünü gizleyip imanını açığa vurma*” kavramını çok net bir şekilde ifade için, birkaç yere giriş çıkış kazarak nereye girip çıktığı belli olmayan *köstebeğin* (yerbû) yuvası anlamında Habeşlerin dilinden geçen “nâfûka” lafzından hareket etmiş ve bundan daha önce bilinmeyen “münâfık” lafzını türeterek terimleştirmiştir.⁶² Sünnet ise Allah katında insanların değer olarak üç sınıfa ayrıldığını ifade için, “kütük/kayıt listesi” anlamında Farsça'dan geçen *divan* sözcüğünü alıp kullanmıştır.⁶³ Daha sonra bu sözcük Hz. Ömer tarafından devlet işlerinde kullanılan hukuki bir terim olarak yerini almıştır.

Kur'ân, terim ile kavram arasında tam bir açıklığın bulunmasına son derece dikkat etmiştir. Ancak bulanıklığın olduğu durumlarda, toplumun alıştığı terimlerle oynamak yerine kavramlarla mücadeleyi esas almıştır. Bu sebeple haklarında yasak getirilen şeylere ait terimlerin, yasaklanan kavramları en iyi şekilde belirttiklerinden kavram alanına dokunulmadan olduğu gibi kullanıldığı görülmektedir.⁶⁴ Diğer konularda da mevcut terimlere dokunulmamış, ancak sahip olduğu kavram alanı *genişletilmek*,⁶⁵ *daraltılmak*⁶⁶ veya *değiştirilmek*⁶⁷ suretiyle söz konusu terimlere yan anlam kazandırılarak İslâm'ın gaye ve ilkeleri gerçekleştirmiştir.⁶⁸ Yeni ortaya çıkan kavramlar için de dildeki imkanlara göre yeni terimler üretilmiştir.⁶⁹

Sünnet ise ilke olarak Kur'ân'ın terminolojisi ile uyuma özen göstermiştir. Bu yüzden *salat*, *sıyam*, *zekat*, *kıyas*, *nikâh*, *riba* gibi Kur'ân'da açıkça terim olarak kullanılan lafızları olduğu gibi almıştır. Yine bu sebeple Kur'ân'da terim kullanılmadan yer alan kavramlara terim üretirken, terimin kaynağını öncelikle Kur'ân'da aramıştır. Fakat sünnet bu konuda tam bir ba-

⁶² Cahiliyye döneminde Arapların umûmî bir hükümetleri olmadığı gibi, teşri ve kaza mercii de yoktu. Aralarında anlaşmazlık çıktığı zaman kabile başkanı veya kahine başvurulurdu. Bunlar adet ve an'aneye göre hükmederlerdi. Fakat hükmün icrası için muayyen bir usûl de mevcut değildi. Hükmü verenin veya hak sahibinin manevi nüfuzu, burada rol oynamaktaydı. (Karaman, a.g.e., s.46). Bununla birlikte çok belirgin olmasa da bir takım hukuk terimleri kullanmakta idiler.

⁶³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “n.f.k.” maddesi; Kal'aci-Kuneybî, a.g.e., s.29.

⁶⁴ Rivayet için bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Mısır, ts., VI, 240.

⁶⁵ Örneğin, “*tebenni*/evlatlık edinme”, “*riba*/faiz”, “*zina*/yasak cinsel ilişki”, “*hamr*/şarap”, “*ezlâm*/fal okları” olduğu gibi alınan terimlerdendir.

⁶⁶ Kavramı *genişletilenlere* daha önce borç alıp-vermede uygulandığı halde, daha sonra İslâm'ın alış-veriş işlemlerine de uyguladığı “*ribâ*/faiz” terimi örnek verilebilir.

⁶⁷ Kavramı *daraltılanlara* mutlak anlamda yerleşim yeri dışına çıkıp başka yere gitmek için kullanılan, İslâm ile belirli bir mesafeye indirgenen “*sefer*” terimi örnek verilebilir.

⁶⁸ Kavramı *değiştirilenlere* toplumun örfen ve ahlaken toplumun beğendiği veya beğenmediği şeyleri ifadede kullanılan “*ma'ruf*” ve “*münker*” ikilisi örnek gösterilebilir. Bu iki terim İslâm ile “Allah'ın beğendiği veya beğenmediği şey” anlamında değiştirilmiştir.

⁶⁹ İslâm hikmet ve maslahata uygun olan bir takım örf ve âdetlere dokunmamış, medeni hayatın gereği olup belirli bir millete veya kavme ait bulunmayan bir takım muamelat hükümlerini de tashih, adalet ve hikmete uygun bir tarzda tanzim etmiştir. Bunların dışında nice binlerce yeni hükümler vaz ve tesis etmiştir. Bilmen, *Kâmûs*, I, 324.

ğımlılık hissetmediği için, bazen onun dışına çıktığı da görülmektedir. Nitekim Kur'ân lügatte “*kastetmek, amaçlamak, yönelmek*”⁷⁰ manalarına gelen “*teyemmüm*” lafzını, “(abdestsizliği gidermek amacıyla) temiz bir toprağa yönelin” (“teyemmemû” şeklinde emir siygasıyla)”⁷¹ sadece sözlük anlamında kullanmışken, sünnet onun nasıl yapılacağını açıklamış ve bu esnada Kur'ân'a uygun olarak “teyemmüm”ü mastar kalıbıyla terimleştirmiştir.⁷² Terim bu anlamda öylesine yaygınlık kazanmıştır ki, artık “teyemmüm” denince yüzü ve kolları mesh etmek akla gelir olmuştur.⁷³ Öte yandan Kur'ân, namaza çağırma konusunda “*nidâ*” lafzının türevlerini⁷⁴ sözlük anlamında kullandığı halde, sünnet bundan bağımsız olarak “*ilam, bildirme*” anlamına gelen “*ezan*” lafzını terimleştirmiştir.⁷⁵ Terim kullanılmayan kavramlara gelince, o kavram için Kur'ân'da uygun bir lafız yoksa ona uygun her hangi bir lafız sünnet tarafından dışarıdan alınarak terimleştirilmiştir. Mesela abdestin anlatıldığı ayette uygulama açıklanmış, fakat bu uygulamanın adı zikredilmemiştir. Sünnet ise bu temizliğin sağladığı güzellik ve parlaklıktan dolayı “*vudû*” terimini kullanmıştır.⁷⁶

Netice olarak Kur'ân, ister daha önce kullanılmış bir terimi almış olsun, isterse kendisi üretmiş olsun, İslâm hukukuna büyük oranda terim kazandırmıştır. Nitekim “*el-Mu'cemü'l-Müfehres*” üzerinde yaptığımız taramada İslâm hukukuna dair 400'ün üzerinde terim görmüş bulunuyoruz.⁷⁷ Sünnete gelince, hem Kur'ân'ı açıklama (beyan) görevi olduğu, hem de uygulamaya bağlı olarak hayatın hemen hemen tüm yönlerini kapsadığı için, onun çok daha fazla terim kazandırdığı muhakkaktır.

Bu dönemde kullanılan kavramların tanımlanması konusuna gelince, Ku'ân'ın, kendi kullandığı hukuk terimlerine ait her hangi bir tanım (açıklama) yapmadığı görülmektedir.⁷⁸ Sünnet ise risâlet kapsamında yer alan Kur'ân'ın kapalılığını açıklama görevinden dolayı, -teknik anlamda

⁷⁰ İlk defa İslâm ile kullanılan terimlere ilk defa İslâm'la ortaya çıkan “*zekat*” ve “*teyemmüm*” terimleri örnek verilebilir.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “y.m.m” maddesi.

⁷² Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6. (Zira görüldüğü üzere bu hadisinde Hz. Peygamber, teyemmümün uygulamasını tanıma benzer şekilde tarif etmiştir.)

⁷³ Bk. “*Teyemmüm iki vuruştur. Biri yüz için, diğeri dirseklerle beraber el için.*” (Hadisin varyantları ve değerlendirmesi için bk. Zeyle'i, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye*, Dâru'l-Hadis, Kâhire, ty., (I-IV), I, 150-155). Teyemmüm “*temizlik maksadıyla toprağın üst kısmına yönelmek ve yüz ile kolları onunla meshetmektir.*” Konevî, Kâsım, *Enisü'l-Fukahâ fî Ta'rîfâti'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*, Tah. Ahmed b. el-Kübeysî, Dâru'l-Vefâ, Cidde, 1987, s.57.

⁷⁴ Konevî, a.g.e., s.58.

⁷⁵ Bk. Mâide, 5/58; Cum'a, 62/9.

⁷⁶ Bk. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire, ty., II, 31.

⁷⁷ Zeyle'i, a.g.e., I, 3 vd. Ayrıca bk. Mevsilî, a.g.e., I, 7.

⁷⁸ Bk. M. Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İslam Neşriyat, İstanbul, ty.

olmasa da- bir takım tanımlamalarda bulunmuştur.⁷⁹ Bu bağlamda sünnet, açıklamayı bazen zekat'ta olduğu gibi *detay verme*,⁸⁰ namaz ve hac'da olduğu gibi *uygulama*⁸¹ şeklinde yapmıştır. Buna karşılık sünnetin kimi terimleri teknik denebilecek şekilde özlü olarak tanımladığı da olmuştur. Nitekim haccın şartları bağlamında Kurân'da geçen "sebîl"⁸² lafzına ait "Azık ve binittir",⁸³ zekata konu olan mallardan "rikaz"⁸⁴ ait "hazine top- rakta oluşan altındır"⁸⁵, zekat ödeme mahallerinden "miskin"e ait "miskin bir-iki hurması ya da bir-iki lokması olmayan değil, iffetinden dolayı isteyemeyendir"⁸⁶ ve içecek saklamakta kullanılan "nakîr"e ait "hurma ağacından yapılan, ortası delik bir kaptır"⁸⁷ şeklindeki ifadeleri özlü tanımlara örnek verilebilir. Bunlar hadis kaynakları üzerinde rasgele yaptığımız taramada karşımıza çıkan birkaç örnektir. Ancak görüldüğü üzere, bunlar teknik bir tanımlama değil, günlük hayatın olağan akışı içinde *lafızdaki kapalılığı* ya da *yanlış anlamayı* giderme amacına yönelik yapılan açıklamalardır. Ayrıca bu tanımlarda dikkat çeken diğer bir husus, Hz. Peygamber'in, muhataplarının anlayışlarına ve hükümlerin izahına daha yakın gördüğü bir üslup⁸⁸ ile tanımları açıklamasıdır.⁸⁹ Bu da doğal olarak evrensel ve teknik bir tanım yapmaya engel olmaktadır.

Kısaca vahiy döneminde kapalı lafızlar ihtiyaç olduğu kadar açıklanmış, gerisi, Sellâm Medkur'un ifadesiyle, ihtiyaçları doğrultusunda insanların menfaat ve örflerini gözetererek, İslâm'ın ana ilkelerine ters düşmeksizin yetkili/ehliyetli kişiler tarafından açıklanmak üzere kapalı/mücmel bırakılmıştır.⁹⁰

⁷⁹ Kal'aci-Küneybî, a.g.e., s.24. Kur'ân hukuk terimleri dışında kıyamet ve cehennem gibi konularda kullandığı yeni terimleri, soru cevap üslubu içerisinde tanımlamıştır. Ancak bu tanımlamalara, yerine göre teknik olarak tanım denebilirse de, aslında hepsi Kur'ân'ın amacına yönelik olarak yaptığı açıklamalardan başkası değildir. Örnek olarak bk. Kâria, 101/1-5 (Kâria>Kıyamet), 10-11 (Hâviye>Cehennem); Hümeze, 104/5-9 (Hutame>Cehennem).

⁸⁰ Ebu Ceyb, Sa'dî, *el-Kamusu'l-Fıkhî : Lügaten ve'stılâhan*, Dâru'l-Fikr, 1988, s.7.

⁸¹ Zekat için "(şunlar)da zekat vardır." (Bk. Buhârî, *Musâkât*, 3, *Zekât*, 66; Ebû Dâvud, *İmâre*, 40, *Diyyât*, 27) gibi sözleriyle detaylar vererek açıklamıştır.

⁸² Namaz için, "Beni nasıl namaz kılıyor görüyorsanız, öyle namaz kılın" (Bk. Buhârî, *Kitabü'l-Ezân*, 18) Hac için de "Hac uygulamalarını benden alınız" (Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 318, 366) sözleriyle belirttiği gibi, kendi uygulamasını örnek göstermiştir.

⁸³ Âl-i İmrân, 3/97.

⁸⁴ "ez-Zâdü ve'r-râhiletü" Bk. Zeylei, a.g.e., III, 10; Şevkânî, *Neyl*, IV, 288.

⁸⁵ Mâlik "rikaz"ın ehli ilim tarafından "cahiliyye döneminden kalma olup külfetsiz ve masrafsız çıkarılabilen define" şeklinde tarif edildiğini açıklamıştır. Bk. Malik, *el-Muvatta*, I, 249 (H.no:585'in devamı). Daha sonra fıkıh terimi olarak çoğunluk tarafından "cahiliyye dönemindeki gömülü mallar", Hanefiler tarafından ise "ister insan koysun ister yaratılmış olsun yeraltında yoğun halde bulunan mallar" olarak tanımlanmıştır. Açıklama ve kaynaklar için bk. Hammad, Nezih, *İktisâdî Fıkıh Terimleri*, (Çev. Recep Ulusoy), İz Yayınları, İstanbul 1996, s.281-282.

⁸⁶ "er-Rikâzü ez-zehebü'l-lezî tenbütu bi'l-erdi" Bk. Zeylei, a.g.e., II, 380.

⁸⁷ "Leys'e'l-miskînu'lle'zî teruddühü't-temretü ve't-temratâni ve-le'l-lukmetü ve'l-lukmetâni; İnneme'l-miskînu'lle'zî yete'affefü", bk. Şevkânî, *Neyl*, IV, 223.

⁸⁸ Şevkânî, *Neyl*, VIII, 182.

⁸⁹ Nahl, 16/44.

⁹⁰ Medkur, M. Sellâm, *İslam Hukuk Başlangıcı*, (Çev. Ruhi Özcan), Nun Yayınları, İstanbul 1995, s.37.

Hız. Peygamber'den sonra Sahabe ve onların gözetiminde Tabiûn ihtiyaç duydukça yeni terimler üretmeye devam etmişlerdir. Özellikle Hız. Ömer döneminde, İslam topraklarının genişlemeye başlaması ile ortaya çıkan devletin yapılandırılma ihtiyacına bağlı olarak, çevre ülkelerden hukuki uygulamalar ithal edilmiş, bunlara ait terim ve kavramlar çok az bir değişiklikle Arapça'ya aktarılmıştır.⁹¹

Öte yandan bu dönemde Sahabenin vahyi sonraki nesillere taşıyan köprü konumunda olması sebebiyle, onlar için Kur'ân ve sünnette geçen terim ve kavramların açıklanması ayrı bir yer işgal etmiştir. Bu bağlamda Hız. Ömer'in "*Şarap, aklı örten şeydir*,"⁹² Câbir'in helal olan "umrâ" ile ilgili "*bu mal senin ve senden sonrakilerindir* (diyerek yapılan akit)," halk arasında yaygın olan "umrâ" ile ilgili ise "*yaşadığım müddetçe malım senindir* (diyerek yapılan akit)"⁹³ ve riba konusuna giren satışlardan "müzâbene" ile ilgili "*(tam olarak çıkmamış/tehlikeyi atmamış) meyveyi, (hazır) hurma karşılığında satmaktır*"⁹⁴ şeklindeki ifadeleri teknik anlamda tanım olarak değerlendirilebilir.

Sahabe arasında her terimin tanımı konusunda görüş birliği (icmâ) sağlandığı söylenemez. Nitekim "*boşanmış kadınlar kendiliklerinden üç kuru müddeti beklerler*."⁹⁵ ayetinde geçen "kuru" lafzı buna güzel bir örnektir. Bu lafzı, dört halife başta olmak üzere İbn Abbas ve İbn Mes'ud bu lafzı "*hayız*" şeklinde tanımlarken, Hız. Aişe, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit ise "*temizlik*" olarak tanımlamışlardır.⁹⁶

Bu dönemde "din ve siyasetin ayrışması" sürecini başlatan Muaviye'nin "*Din işlerinizi kendiniz düzenleyin, siyaseti bize bırakın*" şeklindeki çıkışı, fıkıh usûlü başta olmak üzere⁹⁷ genel olarak din ilimlerinin gelişmesinde, bunun doğal sonucu olarak da İslam hukuk terminolojisinin gelişmesinde ivme kazandırıcı etkisi olmuştur.

Sahabe devrinin sonlarına doğru artık İslâm hukuku müstakilleşmeye, alim ve imamlarıyla tek başına bir yer işgal etmeye başlamış, kendine has bir varlığı, husûsî bir alanı olmuş, ilim denilince nasların (hükümlerin) bilinmesi, fıkıh denilince de hükümleri bu naslardan anlamak melekesi kastedilir olmuştur.⁹⁸ Bu döneme ait Mustafa Şihâbî'nin değerlendirmesi ilgi çekicidir:

⁹¹ Medkur, a.g.e., s.38. Nitekim Hız. Ömer'in (ö.23/643) "Hız. Peygamber dünyadan irtihal etti, Fakat hala ribâ (faiz) ile ilgili bilgiler bizim için tam olarak açıklığa kavuşmadı." (Taftezânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *et-Telviḥ ale't-Tavdih*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 128) sözleri bu durumu açık şekilde ifade etmektedir.

⁹² Geniş bilgi için bk. Koçak, Muhsin, *Hız. Ömer ve Fıkıh*, Samsun, 1982, (Öğretim Üyeliği Tezi), s29-46; Şahin, "Sahâbe ve Tâbiûn Müctehitlerinin Yeni gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi", *Osh İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi*, yıl:2006/I-II, sy:9-10, (45-74), s.47vd.

⁹³ "el-hamru: mâ hâmera'l-'akle", bk. Şevkânî, *Neyl*, VIII, 175.

⁹⁴ "Hiye leke veli-akabike"/"hiye leke mâ iştü" Bk. Ebû Dâvûd, *İcâre*, 51 (H.no:3555).

⁹⁵ "el-Müzabenetü: es-semeru bi't-temri" Bk. Müslim, *Büyü*, 17 (H.no:1544).

⁹⁶ Bakara 2/228.

⁹⁷ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletüh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989, (I-IX), VII, 631-632.

⁹⁸ Döndüren, "Klasik Fıkıh usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İHAD*, y:1, sy:1, 2003, s.21 (Dipnot:30).

“Raşit Halifeler ve Emevîler döneminde Kur’ân ve sünneti doğru anlama çabası içinde önemli gayretler ortaya konuldu. Fıkıh, hadis, tefsir gibi nakli ilimlerdeki gelişmeler, değişik teknikler yoluyla Arapça’nın özünden çeşitli terimler üretilmesini zorunlu kıldı. Geriye çok değerli ürünler bırakıldı. *Hac, zekat, nikâh, vudû, teyemmüm, hıdâne, nafaka, şuf’a, harîmu’n-nehr, ihyâu arzi’l-mevât, tahcîr, arzu’l-’uşr, arzu’l-harâc, mugârase, müsâkât* gibi yeni üretilen veya yeniden yapılandırılan (asıl anlamı değiştirilen) terimler yüzleri, hatta binleri bulmaktadır. Artık bu lafızların yeni kavramları ve bu kavramların kitaplarda zikredilen bir takım şart ve tanımları olmuştur.”⁹⁹

Müçtehit imamlar dönemi, İslâm hukuk terminolojisinin gerçek anlamda olgunlaştığı dönem olmuştur. Çünkü bu dönemde İslâm hukuku bütün konuları ile ele alınmış ve sistemleşmiş, fıkıh usûlü de büyük oranda olgunlaşmıştır. Bu dönemde usûle ait *farz, vacip, sünnet, mendûb, müstehab, haram, mekruh, şart, illet, rûkûn* gibi pek çok terim, mezhepler arasında -aynı yahut farklı manalarda olsa bile- manaları belirli olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹⁰⁰ Yine Kur’ân ve sünnette sözlük anlamlarıyla kullanılan “icmâ” lafzı,¹⁰¹ fıkıh usûlünün tedvin edilmesiyle birlikte literatürde özel bir yer kazanmıştır.¹⁰² Ayrıca “hiyel” ve “mehâric” terimleri de bu dönemde çıkmıştır.¹⁰³ Bunlara ek olarak Mâlik’in “*üzerinde icmâ edilen durum*”¹⁰⁴ teriminde olduğu gibi, bazı imamlar kendilerine has terimler de üretip, kullanmışlar ve onları tanımlamışlardır. Dolayısıyla bu dönem deyim yerindeyse kavramların ve onlarla ilgili terimlerin adeta havada uçtuğu ve çarpıştığı bir dönem olmuştur. Nitekim Şâfi’nin, “istihsân” ve “istislâh” a karşı aldığı tavır¹⁰⁵ bunun açık örneğidir. Hatta bu tavır söz konusu iki delili kullanan tarafların da maksatlarını ifade edecek teknik tanımlar yapmalarını da zorunlu hale getirmiştir.¹⁰⁶ Bütün bu yaşananlar da kavram, terim ve tanım konusunda olgunlaşmayı sağlamıştır. Bu dönemde fıkıh başta olmak üzere hadis, tefsir vb. nakli ilimler için terim üretenler, Arapça’ya hakkıyla vakıf olduklarından terimleri fasih ve sağlam, Arapça’nın özüne uygun olarak üretmişlerdir.¹⁰⁷ Üstelik Kureyş lehçesine ek olarak diğer bütün Arap kabilelerinde kullanılan kelimelerin derlenmiş olması, terim üretme konusunda Arapça’ya çok geniş imkanlar sağlamıştır.¹⁰⁸

⁹⁹ Medkur, a.g.e., s.48.

¹⁰⁰ Şihâbî, a.g.e., s.22-23 (Özetlenerek alınmıştır.)

¹⁰¹ Hudarî, Muhammed Bek, *Târihu’l-Teşrî’i l-İslâmî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, s.151-152; Karaman, a.g.e., s.179-180.

¹⁰² “İcmâ” lafzı Kur’ân’da geçtiği dört yerde (Yunus, 10/71; Yusuf, 12/15, 102; Tâhâ, 20/64) sözlük anlamıyla “birleştirmek, derleyip toplamak”, hadislerde ise “niyet etme” anlamında kullanılmıştır. (Dönmez, İ. Kâfi, “icmâ”, *DİA*, XXI, (417-431), 417.

¹⁰³ Dönmez, a.g.m., XXI, 417.

¹⁰⁴ Karaman, a.g.e., s.197.

¹⁰⁵ “el-Emru’l-mücteme’u aleyhi indenâ”. Bk. Mâlik, *Muvatta’*, Sayd, 8, Ferâiz, 1; Karaman, a.g.e., s.200.

¹⁰⁶ Şâfi, “istihsân”ı *Kur’ân ve sünnetten bağımsız hüküm koyma* olarak tanımlamış (Şahin, a.g.m., 404), “maslahat”ı da “istihsân” a dahil görerek reddetmiştir. Bk. Ebu Zehra, a.g.e., 459.

¹⁰⁷ Tanımlar ve tarihi seyri için bk. Hamevî, Üsâme, *Nazariyyetü l-İstihsân*, Dâru’l-Hayr, Beyrut 1992, s. 24vd.; Pekcan, a.g.m., s.146 vd.

¹⁰⁸ Şihâbî, a.g.e., s.27

Öte yandan bu dönemde hukuk terimlerine ait tanım faaliyeti hukukçularla da sınırları kalmamıştır. Nitekim Şafii'nin çağdaşı olan ve dil ve edebiyat üzerine telif ettiği eserleriyle ön plana çıkan Câhız da eserlerinde bir takım teknik tanımlamalarda bulunmuştur. Söz gelimi Câhız'ın “*akl, diyettir, âkile ise katilin yakın ve uzak akrabalarıdır*”¹⁰⁹ şeklinde yaptığı tanımlamalar, İslâm hukukunu da ilgilendiren tanımlardır. Daha sonra İbn Kuteybe (ö.276/889) *Garîbü'l-Hadîs*'inde öncelikle fıkıhın temel ıstılahlarını ilgili hadislerle birlikte semantik tahlile tabi tutmuştur.¹¹⁰

Karaman'ın bu döneme ilişkin değerlendirmesi şöyledir:

“Bu dönemde İslâm topraklarının genişleyip çeşitli milletlerin İslâm'a girmesi ile, her millet ve coğrafyanın kendine has adet, teamül ve şartları gündeme gelmiş, İslam hukukçuları da bunlar üzerinde düşünmüş kimini kabul, kimini reddetmiş, kimini de yeniden yapılandırarak (ta'dîl) İslâm medeniyetine katmıştır. Bu cümleden olarak Nebtîler ve İranlıların örf ve adetlerinin hakim olduğu problemler Irak'taki Ebu Hanife'ye, daha çok Bizans örf ve hukukunun hakim olduğu Suriye problemleri el-Evzâî (ö.157/774) ve benzerlerine, Mısır ve Bizans tesiri altındaki Mısır problemleri Leys b. Sa'd (ö.175/791) ve Şâfi'ye, Hicaz örf ve âdetinin rengini taşıyan problemler ise İmam Mâlik'e arz edilmiştir.”¹¹¹

Abbassiler döneminde, yabancı kültürlerden yapılan tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle hukuk dahil, tıp, felsefe vb. ilimlerden bir çok terim geçmiş, dolayısıyla kelam, tasavvuf, fıkıh ve usûl terimleri *binlerle* ifade edilebilecek şekilde çoğalmıştır.¹¹²

Hukukun durakladığı dönem mevcut terminolojinin daha da netleştirildiği, mezhepler arasında farklılıklara da dikkat edilerek tanımlandığı, kısacası teknik çalışmaların yapıldığı bir dönem olmuştur. Bu meyanda Hanefîlerden Alâeddin es-Semerikandi'nin (ö.539/1144) *Tuhfetü'l-Fukahâ* adlı eseri, terminolojinin geliştirilmesi bakımından ileri bir merhaleyi ifade eder.¹¹³ Hukukun kurumsallaşmasını tamamlaması, buna karşılık sosyal hayatın da durağanlaşması *yeni kavram* üretmeyi neredeyse durdurma noktasına getirmişti. Ancak nadir yaşanan durumlara bağlı olarak, yine de terim üretildiği olmuştur. Bunlar arasında vakıf hukukuna ait olan ve Osmanlı uygulamasında ortaya çıktığı bilinen¹¹⁴ “*icareteyn*”¹¹⁵ terimi, ekonomik daralmanın karz-ı hasen müessesesine olumsuz etkisinin sonucu çıkan “*bey bi'l-*

¹⁰⁹ Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, (Çev. İ. Süreyya Sırma), Beyan Yayınları, İstanbul 1992, s.12 vd.

¹¹⁰ Bk. Câhız, *Beyân*, I, 157.

¹¹¹ Bk. Görmez, a.g.e., s.113.

¹¹² Karaman, a.g.e., s.172. Ayrıca bk. Kal'acî -Kuneybî, a.g.e., s.18.

¹¹³ Zeydân, Corci, *Târîhu Âdâbi 'l-Lügati 'l-Arabîyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, (I-IV), I, 211 ve II, 14.

¹¹⁴ Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi (Literatür)”, *DİA*, İstanbul 1997, VXi, (21-26), 22.

¹¹⁵ Akgündüz, Ahmet, “İcareteyn”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, (389-391), 389.

vefâ”¹¹⁶ terimi o dönemde ortaya çıkan terimlerdir. Öte yandan bu dönemde *şerh* ve *hâşiye* geleneğinin de ortaya çıkmasıyla, aşırı denebilecek bir şekilde konuların (mes’ele) derinliğine nüfuz edilmeye çalışılmış, bu da *ana kavramlardan* çok, *detay kavram ve terimlerin* üretilmesine yol açmıştır. Öyle ki İbn Haldun’un (ö.808/1405) yorumuna göre terimler daha da çoğalmış, içtihat derecesine ulaşmayı zorlaştıran etkenlere katılmıştır.¹¹⁷

Sanayi devriminden sonra başlayan hızlı gelişmeler diğer dünya ülkeleriyle beraber Müslüman ülkeleri de etkilemiş, bu etki günümüzde teknoloji ve tıp gibi teknik bilimlerde meydana gelen ilerlemeye bağlı olarak artarak devam etmiştir. Bunun sonucu olarak her alanda sayısız yeni kavram ve terim ortaya çıkmıştır. Doğal olarak bunlar hukukla ilgili oldukları noktalarda hukuku da etkilemektedir. Mesela telefon, internet vb. iletişim araçlarının ortaya çıkmasıyla hukukun “akit” teriminin kavram alanı da genişlemiş; tıpta yaşanan yeni gelişmelerle de *organ nakli*, *tüp bebek*, *kopyalama/klonlama* yeni eklenen kavramlar olmuştur. Diğer alanlarda da yeni kavram ve terim üretim ivmesi artarak devam etmektedir.

V- LİTERATÜR:

Terminoloji literatürünün tarihi sürecine bakacak olursak; teliflerin başladığı müçtehitler döneminden itibaren ister usûl ister furû alanında olsun, terminoloji, ihtiyaç duyulan noktalarda o eserlerin girişinde ya da doğrudan ihtiyaç duyulduğu yerde tanımlanmaktaydı. Usûl konusunda ilk olarak İbn Hazm, *el-İhkâm*’ının girişinde sistematik bir şekilde terimleri ele almıştır.¹¹⁸ Ancak hukuk terminolojisi konusunda ilk müstakil eserler Hicri IV. asrın sonlarına rastlamaktadır. Bunlardan furû alanında telif edilen ilk eser Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî’nin (ö.370/980) *ez-Zâhir* adlı eseridir. Müellif bu eseri Şafii’nin öğrencisi Müzenî’nin (ö.264/877) *el-Muhtasar*’ında geçen garip kelimeleri asıl kitabın tertibini bozmadan aynı bab başlığı altında açıklamıştır.¹¹⁹ Usûl alanında telif edilen ilk eser ise İbn Fûrek’in (ö.406/1015) *Kitâbu’l-hudûd fi’l-usûl* adlı eseridir.¹²⁰ Aynı dönemde el-Hârezmî (ö.387/997) İslami ilimlerin geneli için telif ettiği *Mefâtihu’l-ulûm* adlı eserinde, usûl ve furû terimlerini de birlikte ele aldığı bir bölüm açmıştır. Buradan itibaren hukuk terminolojisi literatürü çalışmaları, lügat çalışmalarındaki gelişmelere paralel olarak artarak devam etmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse, H.VI. asırda

¹¹⁶ İcâreteyn : “Vakıf olan bir akarın gerçek kıymetine yakın veya eşit peşin kira bedeli (icare-i müaccele) ve buna ilave olarak her ay yahut yılsonunda ödenecek veresiye kira bedeli (icare-i müeccele) karşılığında kiraya verilmesi muamelesine denir. Akgündüz, a.g.m., XXI, 389.

¹¹⁷ Bey bi’l-vefâ : “Vefâ yollu satış, satılan malın ileride tekrar onu satan tarafından geri alınması şartıyla yapılan satış.” Detayları için bk. Bayındır, Abdülaziz, “Bey bi’l-vefâ”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 20-22.

¹¹⁸ İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, Dâru’l-Bâz, Mekke, 1978, s.448, 531.

¹¹⁹ İbn Hazm burada 89 adet usûl terimini tanımlamıştır. Bk. İbn Hazm, a.g.e., I, 37-50.

¹²⁰ Bk. Çöğenli, M. Sadi- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum, 1994, s.116 vd.

Nesefî (ö.538/1143) *Tilbetü't-Talebe'sini* aynı şekilde fıkıh bablarına göre telif etmişken, VII. asırda Ebu'l-Feth Nâsır b. Ebi'l-Mekarim el-Mutarrızî (ö.610/1213) ise *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib* adlı eserini o dönemin lügat tertiplerine göre alfabetik olarak şekillendirmiştir. Fıkıh bablarına göre tertip edilen eserlerde, terimler konu bütünlüğü içerisinde daha iyi kavrandığı ve birbiriyle bağlantısı olan terimler -bunlara temel terimler de diyebiliriz- daha net anlaşıldığı¹²¹ halde, kelime bulma konusunda pratik olduğu için, günümüzde alfabetik eserler daha çok tercih edilmektedir. Günümüzde de bu pratiklikten dolayı genellikle alfabetik tertip tercih edilmektedir. Hatta bu sebeple klasik literatür de alfabetik sıraya göre yeniden tertip edilmeye başlanmıştır. Ancak her dönem konularına göre tertip edilen literatür varlığını devam ettirmektedir.¹²²

İslâm hukuk terminolojisini ele alan literatür, usûl ya da furû terimlerini açıklamak üzere telif edilmiş fıkıh terimleri (istilâhât-ı fıkhiyye) literatürü ile dolaylı olarak yararlanılabilen literatür olmak üzere iki grupta toplanabilir. Bu konuda tespit edebildiğimiz eserler, klasik olanlar müelliflerinin yaşadığı tarihe göre, günümüzde telif edilenler ise yayım yılına göre sıralanarak sunulacaktır.

A- İslam Hukuk Terminolojisini Doğrudan Ele Alanlar:

İslam hukuk terminolojisini doğrudan ele alan literatür, ya mezhep ayrımı yapmaksızın genel olarak bütün usûl ve furu terimleri veya sadece fıkıh usûlü terimlerini ya da mezhep sahiplerinin kendi terimlerini ele almaktadır:

1- Genel İslam Hukuk Terminolojisi Literatürü:

- *el-Hudûd ve'l-Ahkâmü'l-Fıkhiyye*: Ali b. Muhammedü'd-dîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî Musannifek (ö.875/1470), Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcud -Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

- *Risâle fî Ta'rîfâti Elfâzi'l-Fıkıh*: Mahmud b. Amuca tarafından istinsah edilen eserin müellifi belli değildir. Eser Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 218 (173b-178a vr.) numarada bulunmaktadır.

- *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmusu*: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1361/1942), Haz. Sıtkı Gülle, Eser Neşriyat, İstanbul, 1997, I-V.

¹²¹ Fehmi, Hâlid, "et-Teâlîf fî Meâcimi Mustalahâtı Usûli'l-Fıkıh fî'l-Arabiyyeti beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs", *Mecelletü'r-Risâle*, sy:9, y:1424/2003-2004. Biz makalenin internet neşrinden yararlandık. Bk. (<http://alresalah.masrawy.com/01112003/178735news.htm>. Erişim tarihi 2006)

¹²² Bu anlayışla ilk zamanlar kitap fihristleri, *kitap* ve *fasıl* başlıkları şeklinde hazırlanmakta idi. Bununla, bir bölüm içerisinde bir meseleyi arayan kişi, o konuyu bütünüyle görüp aradığı meselenin bağlantılı olduğu diğer yön ve meseleleri de daha iyi görmekte idi. Günümüzde ise taramalar artık *indeks*lerden yapılmakta ve işaret edilen sayfada bilgi bulununca, bu yeterli görül(ebil)mektedir. Doğal olarak bu da eksik bilgi ile değerlendirme yapmaya götürebilmektedir.

- *el-İfsâh fî Fıkhi'l-Lüga*: Abdülfettâh Saidî - Hüseyin Yusuf Musa, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1964. (I-II).

- *Mevsûatu Cemâl Abdünnâsir fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*: Komisyon, Vezâretü'l-Evkâf, Kâhire, 1386, I-XXIV.

- *Türk Hukukunda Lügat ve İstilahlar*: Hilmi Ergüney, İstanbul, 1973.¹²³

- *The Hedâyâ or Guide a Commentary on The Mussulman Laws*: Ch. Hamilton, Lahore, 1975.

- *et-Ta'rîfâtü'l-Fıkhiyye*: Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Bereketî, Karaçi, 1407.¹²⁴

- *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*: Muhammed Ravvâs Kal'acî- Hâmid Sâdık Kuneybî, Karaçi, 1404/ 1984.¹²⁵

- *el-Fethu'l-Mübîn fî Halli Rumûz ve Mustalahâtü'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*: Muhammed İbrahim el-Hafnâvî, by., ty.

- *Keşşâf-ı Kânûn-i İstilahat*: Reşid Ahmed Siddiki, Muktedire Kavmi Züban, İslamabad, 1987, I-III.

- *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*: Mehmet Erdoğan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

- *Dictionnaire Juridique - Français-Arabe / el-Kâmûsü'l-Kânûnî - Feransi-Arabi*: İbrahim Najjar, Ahmad Zaki Badaoui, Youssef Chellalah, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1988.

- *el-Kâmûsu'l-Fıkhi Lügaten ve'stilâhan*: Sa'dî Ebu Cîb, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 1988.

- *el-Furûku'l-Fıkhiyye ve'l-Usûliyye*: Ya'kûb el-Bâ-Hüseyin, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1988.

- *el-Kamusü'l-Kânûnî / Law Dictionary*: İbrahim İsmail Vehb, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1988.

- *Muhtasar Kânûnî İstilahat*: Firuziddin Desuki, Muktedire Kavmi Züban, İslamabad, 1989.

- *el-Kâmûsu'l-Fıkhi* : Hüseyin Mer'î, Dârü'l-Müctebâ, Beyrut 1413.

- *Keşşâf-ı İstilahat-ı Kânûn-i İslâmî*: Sacidürrahman Siddiki, Muktedire Kavmi Züban, İslamabad, 1991, I-II.

¹²³ Buna günümüz açısından Ö. Nasuhî Bilmen'in (ö.1971) *Hukuku İslamiye Kamusu* ile Ezher Fetva Komisyonu Üyesi Abdülaziz İzzet'in *Ta'rîfât ve Mustalahât Fıkhiyye fî Lügatin Muâsıra*'sı örnek verilebilir.

¹²⁴ Eser, her ne kadar Türk hukuku terimlerini ele almış olsa da İslam Hukuku ile ortak terimler bulunduğu için kaynak olarak kullanılabilir.

¹²⁵ Ayrıca Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2003.

- *Hukuk Terimleri Sözlüğü*: Ali Şafak, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1992.
- *el-Mustalahatü'l-Fıkhiyye fi'l-Mezahibi'l-Erbaa*: İsmail Salim Abdül-âl, Mektebetü'z-Zehrâ, 1992.
- *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Fıkhiyye ve'l-Kanûniyye*: Corcis Corcis, eş-Şeriketü'l-Âlemiyyetü li'l-Kitâb, Beyrut 1996.
- *Mu'cemu Luğati'l-Fukahâ Arabî-İngilizî-Feransî*: Kutub Mustafa Sano (vd.), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.
- *Mu'cemü'l-Mustalahat ve'l-Elfazî'l-Fıkhiyye*: Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im, Dârü'l-Fazîle, Kâhire, ty., I-III.
- *Delîlü'l-Mustalahâtî'l-Fıkhiyye / Guide to The Fiqh Terminology*: Muhammed Kaddûrî, ISESCO, 2000. Eserde önemli ve çok kullanılan terimlerle birlikte yaygın olarak kullanıldığı halde neredeyse ıstılahat kitaplarında bulunamayacak olan terimler alınmıştır.
- *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Müeyyessere*: Muhammed Revvas Kal'aci, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2000/1421, I-II.
- *el-Mu'cemü'l-Kânûnî İngilizî-Arabî* (Dictionary of Law and Related Subjects I-II): Hâris Süleyman el-Fârûkî.¹²⁶
- *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*: Kuveyt, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, I-XLV, 2006/1427.
- *Ta'rîfât ve Mustalahât Fıkhiyye fî Lüğatin Muâsıra*: Ezher Fetva Komisyonu üyesi Abdülazîz İzzet Abdülcelîl Hasen'in telif ettiği bu eser, mezhepler arası karşılaştırmalı olarak fıkıh bablarına göre tertip edilmiştir.¹²⁷

2- Fıkıh Usûlü Terminolojisi Literatürü:

- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*: İbn Hazm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I-II. İbn Hazm eserinin baş kısmında genel olarak ilmi tartışmalarda kullanılan terimleri tanımlamaya çalışmıştır.¹²⁸
- *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-Usûl / el-Hudûd ve'l-Mevzuât*: Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-Ensârî (ö.406/1015), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999. Eser yaklaşık 200 terim içerir.¹²⁹

¹²⁶ Eserin tam adı, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ Arabî-İngilizî mea Keşşâf İngilizî-Arabî bi'l-Mustalahâtî'l-Vârideti fi'l-Meacim, Idâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye*'dir. Ayrıca Dârü'n-nefâis, Beyrut 1405 baskısı da vardır. İnternet neşri için bk. (<http://www.yasoob.org/books/html/m011/09/no0960.html>)

¹²⁷ İnternet neşri için bk. 1. cilt: (<http://www.yasoob.org/books/html/m011/09/no0962.html>); 2. cilt: (<http://www.yasoob.org/books/html/m011/09/no0963.html>)

¹²⁸ İnternet neşri için bk. (<http://islamport.com/w/fqh/Web/4539/1.htm> vd.)

¹²⁹ Bk. İbn Hazm, *İhkâm*, I, 37-50.

- *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-Usûl*: Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö.474/1081), Tah. Nezih Hammâd, Müessesetü'z-Za'bî, Lübnan 1973.¹³⁰

- *Beyânü Keşfi'l-Elfâz*: Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Ubbezî (ö.860/1456), Tah. Hâlid Fehmi, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire, 2002. Eserde genel ve mucez olarak 200 kadar usûl terimi ele alınmıştır.

- *Kitâbu'l-Hudûdî'l-Hanefiyye*: Abdülvehhâb el-Benvânî (ö.860/1456). Eser hala el yazma olup, İskenderiye Üniversitesi Kütüphanesi, Aziz Suryal Bölümü, no:45'te bulunmaktadır. Eserde 200 kadar Hanefilere ait usûl terimi vardır.¹³¹

- *Hudûdu Usûli'l-Fıkh*: Sa'duddîn et-Teftazânî (ö.791/1389), Dâru İbn Hazm, 2007. Eserde 160 kadar usûl terimi bulunmaktadır.¹³²

- *et-Ta'rifat ve'r-Rusûm fî Usûli'l-Fıkh*: Müellifi belli değil. Eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 7941 (50a-61b vr.) ve Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 1173'te (140-164 vr.) el yazma olarak bulunmaktadır.

- *(Kitâbu) Hudûdu Usûli'l-Fıkh*: Halîl Haddâd Bedr Mustafa el-Hâlidî'nin (ö.1363/1943) telif ettiği eser hala el yazma olarak bulunmaktadır.¹³³

- *Ferhenk-i Teşrihi Istilâhâtî'l-Usûl*: Îsâ Velâyî, Tahran, 1374h. Şiîlerin usûl terimlerine ait Farsça bir eser.

- *Istilâhâtü'l-Usûl ve Mu'zamu Ebhâsihâ*: Âyetullah Mirza Ali el-Meşkinî, el-Hâdî, Kum, 1409. Şîa usûlüne ait olan bu esrede usûl terimleri tanımlanıp, kısaca açıklanmaktadır.¹³⁴

- *el-Kamusü'l-Kavîm fî Istilahâtî'l-Usûliyyîn*: Haz. Mahmud Hamid Osman, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1996/1416.

- *Mu'cemü Usûli'l-Fıkh*: Halid b. Ramadân Hasen Câbu'llah, Dâru't-Tarâbîşî, 1997.

- *Mevsûatü Mustalahâtî Usûli'l-Fıkhî inde'l-Müslimîn*: Refik el-Acem, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1998, I-II.

- *Mu'cemu Mustalahâtü Usûlü'l-Fıkhîyye - Arabî-İngilîzî*: Mustafa Sanu Kutub, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 2000/1420.

- *Mu'cemu Mustalahî'l-Usûl*: Heysem Hilâl, Haz. Muhammed Altun-cı, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2003/1424.

¹³⁰ Fehmi, a.g.m., a.y.

¹³¹ Ayrıca Dâru'l-Hadîs, Kahire 1996; Tah. Nezih Hammad, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2000.

¹³² Fehmi, a.g.m., a.y. Halid Fehmi, eserin daha sonra İskenderiye Üniversitesi Kütüphanesinin elyazmalar bölümüne alınmış olabileceğini ifade etmiştir. Bk. Fehmi, a.g.m., a.y.

¹³³ Eser, Zekerîya el-Ensârî'nin "*el-Hudûdu'l-Enika...*"sı ile birlikte *Risâletân fî Manzûmeti Usûli'l-Fıkhî'l-Istilahîyye* adıyla neşredilmiştir.

¹³⁴ Fehmi, a.g.m., a.y.

- *Mu'cemü Mustalahâti Usûli'l-Fıkh*: Alauddîn b. Necm, Haz. Haykel Abdülhafız, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2004.

- *et-Ta'rîfâtü'l-Usûliyye fî Mecmû'i Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*: Süleyman Selimullah er-Rahîlî. Eser, İbn Teymiyye'nin Fetavasında usûle ait 86 adet terim için yapmış olduğu tarifleri toplayan bir makaledir.¹³⁵

- *Risale fî Hudud ve Davâbıt Tetealleku bi-Usûli'l-Fıkh*: Mecdüddin İsmail b. Ali b. el-Hasan el-Ezdî İbnü'l-Muallâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 3838, (9-18 vr.).

3- Özel İslam Hukuk Terminolojisi Literatürü:

- *Kâmûsü'l- İdâre ve'l- Kadâ*: Filib b. Yusuf Callûd, el-Matbaatü'l-Neccariyye, İskenderiye, 1890, I-V.

- *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstılah ve Tabirler*: Ali Himmet Berki (ö.1396/1976), Vakıflar Genel Müdürlüğü, Ankara, 1966.

- *Mevsûâtü'l-Mustalahâti'l-İktisâdiyye*: Ömer Hüseyin Ömer, Dâru'ş-Şurûk, Cidde, 1979.

- *Mu'cemu Mustalahâti'l-İktisât*: Nebih Gattâs, Mektebetü Lübnân, 1980.

- *Açıklamalı Mecelle*: Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985. A. Himmet Berki'nin redaktesiyle hazırlanan bu eserde hukuk terimleri, ilgili bölümlerin altında dipnotlar halinde verilmiştir.

- *Mevsûâtü'l-Mustalahâti'l-İktisâdiyye ve'l-İhsâiyye*: Heykel, Abdül'aziz Fehmi, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986.

- *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-İktisadiyye fî Lugati'l-Fukahâ*: Nezih Ham-mâd, el-Ma'hedi'l-Âlemîli'l-Fikri'l-İslâmî, Riyâd, 1995/1415.¹³⁶

- *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Fıkhiyye fî'l-Fıkhi's-Siyâsiyyi'l-İslâmî*: Hasan Muhammed Sefer, Cidde, 1995.

- *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Fıkhiyye fî'l-Fıkhi'l-Kadâi*: Hasan Muhammed Sefer, Cidde, 1997.

- *Mevsuatu't-Tıbbiyyeti'l-Fıkhiyye*: Ahmed Ken'ân. Dârun-Nefâis, Beyrut 2000.

¹³⁵ İnternet neşri için bk. (<http://www.yasoob.com/books/html/m018/22/no2288.html>)

¹³⁶ Makale için bk. *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'ş-Şeriati ve'l-Lügati'l-Arabiyyeti ve Âdâbihâ*, y: December 2002/Şevvâl 1423, sy:25, c:XV, s:555-635.

4- Hanefî Fıkı Terminolojisi Literatürü:

- *Tilbetü't-Talebe fî'l-İstılâhâtî'l-Fıkhiyye*: Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (ö.537/1142), Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1893.¹³⁷

- *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*: Nâsır b. Abdillâh es-Seyyid el-Mutarri-zî (ö.610/1213), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1910.¹³⁸

- *Kitâbü Takrîbi'l-Garîb*: İbn Kutluboğa (ö.879/1474). İbn Kutluboğa bu eserinde, Ebu Nasr Ahmed b. Muhammed el-Akta'a ait *Kudûrî* şerhindeki hadislerde geçen garib lafızları izah etmiştir.¹³⁹

- *Hudûdu'l-Fıkıh*: Zeynü'l-Âbidîn İbrâhîm İbn Nüceym (ö.970/1562), Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1400.¹⁴⁰

- *Enîsü'l-Fukahâ fî Ta'rîfâtî'l-Elfâzi'l-Mütedâvile Beyne'l-Fukahâ*: Kâsım Konevî (ö.978/1578), Dârü'l-Vefâ, Cidde, 1987. Eser, muhakkik eden Ahmed b. Abdurrezzak Kübeysî'nin gayret ve himmetiyle dört mezhebe ait kaynaklara atıflar yapılmak suretiyle, diğer mezhep sahipleri tarafından yararlanılabilecek hale getirilmiştir.

- *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*: Ömer Nasûhi Bilmen, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ty. Kâsânî'nin (ö.587/1191) *Bedâiu's-Sanâyi'si* esas alınarak furû alanında telif edilen eserde, konu ile ilgili terimler her bölümün başında verilmiş, tarifi ve kısa açıklaması yapılmıştır. Kamusun ihtiva ettiği terim sayısı yaklaşık olarak 1400 adettir.¹⁴¹

- *Fihrisü Hâşiyeti İbn Âbidîn*: Muhammed Ravvâs Kal'acî- Hâmid Sâdık Kuneybî, Vüzâretü'l-Evkâf, Kuveyt, 1400.

- *İbn Âbidîn Tercümesi Fihristi ve Terimler Sözlüğü*: Hamdi Döndüren, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1988, (s.87-151).

- *"Fıkıh İstilahları", Fetâvâyı Hindiyeye Tercümesi*: İsmail Karakaya, Akçay Yayınları, Ankara, 1988, XVI, 171-331.

4- Mâlikî Fıkı Terminolojisi Literatürü:

- *Şerhu Garîbi Elfâzi'l-Müdevvene*: Cibbî (ö.H.V.), Tah. Muhammed Mahfuz, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1402.

¹³⁷ Eserin çevirisi için bk. *"İktisadî Fıkıh Terimleri"*, Çev. Recep Ulusoy, İz Yayınları, İstanbul 1996.

¹³⁸ Ayrıca Haz. Halid Abdurrahman Ak, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 1999. Bu baskı, renkli olup, sonuna indeks konularak kullanışlı hale getirilmiştir.

¹³⁹ Ayrıca bk. Tah. Mahmud Fâhûrî-Abdulhamîd Muhtâr, Haleb, 1399.

¹⁴⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 839. Eser, Osman Keskiner tarafından tahkik edilerek yayıma hazırlanmıştır.

¹⁴¹ Ayrıca bk. İstanbul 1290; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (*Resâil İbn Nüceym* içinde, s.314-325), Beyrut 1980.

- *el-Mukaddimâtü'l-Mümeħhidât*: Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ö.520/1126), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1408.

- *Lugatü Muhtasari İbni'l-Hâcib*: el-Emevî el-Mâlikî (ö.608/1211) tarafından alfabe tertibiyle telif edilen eser, hala el yazma olarak bulunmaktadır.¹⁴²

- *Keşfü'n-Nikâbi'l-Hâcib min Mustalahi İbn Hâcib*: Burhânüddîn İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn el-Ya'merî (ö.799/1397), Tah. Hamza Ebu Faris- Abdüsselam Şerif, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990. İbn Hâcib'in (ö.646/1248) *Câmiu'l-Ümmehât* adlı eserinde geçen garib lafızları açıklayan bir eserdir. Müellif bu eseri yaptığı *Teshîlü'l-Ümmehât* adlı şerhin mukaddimesi olarak telif etmiştir.

- *Beyânü Keşfi'l-Elfâz*: Şihâbuddîn el-Übbezî el-Mısırî el-Mâlikî (ö.860/1455), Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 2002. Bu eserde 200 civarında usûl terimi de bulunmaktadır.

- *Kitabü'l-Hudûd*: Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Arafe (ö.803/1400). Rabat, Vezaretü'l-Evkaf Ve's-Şuun, 1992/1412 (Aşağıda belirtilen şerhin kenarında).

- *Şerhu Hudûdi İbn Arafe*: Ebu Abdillâh Muhammed el-Ensârî er-Rassâ' et-Tûnusî (ö.894/1489), Matbaatü't-Tûnusiyye, 1350.¹⁴³

- *Delîlü'l-Mesâlik li'l-Mustalahât ve'l-Esmâ fî Fıkhi'l-İmam Malik*: Hamdi Abdülmün'im Şelebî, Mektebetü İbn Sînâ, 1990.

- *Fehârisü'l-Furûk li'l-Karâfî*: Muhammed Ravvâs Kal'acî, Dâru'l-Meârif, Beyrut, ty.

5- Şâfiî Fıkhi Terminolojisi Literatürü:

- *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzi's-Şâfiî*: Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö.370/980), Tah. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994/1414.¹⁴⁴

- *Hilyetü'l-Fukahâ*: Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Hemedânî (ö.395/1004), Nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Beyrut 1403/1983. Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ının şerhi olan eser fıkıh terimlerinin lugavî ve etimolojik açıklamalarını ihtiva etmektedir. Bundan dolayı bazı kaynaklarda *Şerhu Muhtasari'l-Müzenî* adıyla da geçer.¹⁴⁵

¹⁴² Geniş bili için bk. Bilmen, a.g.e., I, 3-4; Koca, Ferhat, "Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu", *DİA*, XVIII, (319-320), 319.

¹⁴³ Fehmi, a.g.m., a.y.

¹⁴⁴ Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993; Vezaretü'l-Evkaf Ve's-Şuûn, Rabat, 1992/1412. Ayrıca internet neşri için bk. (<http://feqh.al-islam.com/bookhier.asp?DocID=56&Mode=0>)

¹⁴⁵ Ayrıca bk. Tah. Abdülmün'im Tav'î Beşennâtî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.

- *Mevsûatü Mustalahât el-İmâmî'l-Gazzâlî*: Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan Beyrut 2000.

- *Mevsûatü Mustalahâtî'l-İmâm Fahreddîn er-Râzî*: Semîh Dugeym, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2001.

- *el-Laktu'l-Mustağrab min Elfâzi'l-Mühezzeb*: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Kalî (ö.630/1232).¹⁴⁶

- *en-Nazmü'l-Musta'zeb fî Şerhi Garîbi'l-Mühezzeb*: Muhammed b. Ahmed Battâl Rakbî (ö.633/1235), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I-III, (*Mühezzeb*'le birlikte).

- *el-Muğnî fî'l-İnbâ an Garîbi'l-Mühezzeb ve'l-Esmâ*: İmâdüddîn Ebu'l-Mecd İsmâîl b. Ebi'l-Berekât İbn Bâtîş (ö.650/1252), Tah. Mustafa Abdülhâfız Sâlim, Mekke, 1991, I-II. Eserin birinci cildi fıkıhla alakalı terimleri, ikinci cildi ise fukahâ isimlerini ele almaktadır.

- *Tahrîru Elfâzi't-Tenbîh / Lugatü'l-Fukahâ*: Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref Nevevî (ö.676/1277), Tah. Abdülganî ed-Dakr, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1408.¹⁴⁷

- *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât*: Nevevî, Matbaatü'l-Meymene, Mısır, ty.¹⁴⁸

- *el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Râfîî*: Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî el-Feyyûmî (ö.770/1368), Tah. Mustafa es-Sakâ, Beyrut-Lübnan, ty.¹⁴⁹

- *Gureru'l-Makâle Şerhu Garîbi'r-Risâle*: Ebu Abdillâh Muhammed b. Mansur el-Mifrâvî (ö.H.VIII.). Ebu Zeyd el-Kayravânî'nin (ö.386?) *er-Risâle*'sindeki garib lafızları açıklamaktadır.¹⁵⁰

- *en-Nazmu'l-Musta'zeb fî Şerhi Garîbi'l-Muhezzeb*: Muhammed b. Ahmed b. Battal er-Rakbî (ö.833/1429), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1959, (Şîrâzî'nin *el-Muhezzeb*'inin kenarında).

¹⁴⁶ Tural, Hüseyin, "İbn Fâris", *DİA*, İst., 1999, XIX, (479-481), 480.

¹⁴⁷ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, MEB., Ankara 1943, II, 1913; Hâlid Fehmi, bu eseri "*Mu'cemu'l-Lafzi'l-Mustağrab min Şevâhidi'l-Mezheb*" şeklinde kaydetmiştir. Fehmi, a.g.m., a.y.

¹⁴⁸ Ayrıca el-Bâbî, Mısır 1951 baskısı olarak Şîrâzî'nin (ö.476/1083) *Tenbîh*'inin kenarında yayımlanmıştır.

¹⁴⁹ Ayrıca bk. Tah. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud, Dârü'n-Nefâis, Beyrut 2005. Nevevî bu eserde, Şâfiî fıkıhına dair Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı ile Şîrâzî'nin *el-Muhezzeb*'inin aralarında olduğu mütedavil altı eserde geçen garib lafızlar ve isimler ile onlarda bulunmayıp gerekli gördüğü lafızları toplayıp açıkladığı önemli bir eserdir.

¹⁵⁰ Kelimenin kök harfleri dikkate alınarak hazırlanan bu eserde, Şâfilerden er-Râfîî'nin (ö.620/1223) *el-Ve-cîz*'inde geçen garib kelimeler toplanmış olup, kelimelerin sözlük anlamlarına ek olarak değişik kullanımları da işlenmiştir. Dolayısıyla bu eser terminolojiden çok terimlerin sözlük anlamı açısından kaynak özelliği arz etmektedir. Eser ayrıca şu web adresinde de yayımlanmıştır. Bk. ([http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp? Mode=0&DocID=39&MaksamID=1](http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp?Mode=0&DocID=39&MaksamID=1))

- *el-Hudûdü'l-Enîka ve't-Ta'rîfâtü'd-Dakîka*: Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ el-Ensârî (ö.926/1520), Tah. Mazin Mübarek, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1991. Eser 200 kadar usûl terimi de içermektedir.

6- Hanbelî Fıkhi Terminolojisi Literatürü:

- *ez-Zîne fi'l-Kelimâti'l-İslâmiyye*: Ahmed b. Hamdân er-Râzî (ö.382/934), Tah. Hüseyin b. Feyzullâh el-Hemedânî el-Harrâzî, Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1994.

- *el-Matla' alâ Ebvâbi'l-Mukanna'*: Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Feth el-Ba'lî el-Hanbelî (ö.709/1309), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1385/1966.

- *ed-Dürü'n-Nakî Şerhu Elfâzi'l-Hırakî*: Cemâluddîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Hasen İbnu'l-Muberrid (ö.909/1503), Tah. Rıdvan Muhtar b. Garbiye, Dâru'l-Müctema, Cidde, 1411/1991.

- *Mevsuatü Mustalahâti İbn Teymiyye (Hüccetü'l-İslâm)*: Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2003.

- *Mu'cemu'l-Fikhi'l-Hanbelî*: Muhammed Ravvâs Kal'acî- Hâmid Sâdık Kuneybî, Mevsûatü'l-Fikhi'l-İslâmî, Kuveyt, 1393.

7- Zâhirî Fıkhi Terminolojisi Literatürü:

- *Mu'cemu Fikhi İbn Hazm ez-Zâhirî*: Komisyon, Lecnetü Mevsûati'l-Fikhî'l-İslâmî, Külliyyetü's-Şerîa, Dimeşk Üniversitesi, Dimeşk, 1966.

- *Mu'cemu Fikhi İbn Hazm*: Mu'cemu Fikhi'l-Muhallâ, Haz. Muhammed Muntasır el-Kettânî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ty. Eser Muhallâ'nın 12. cildi olarak basılmış olup, onda lafızlara ait tanım bulunmakla beraber, daha çok kelime ile ilgili hükümlerin geçtiği yerler gösterilmiştir.

8- Şîi Fıkhi Terminolojisi Literatürü:

- *Mu'cemü Elfâzi'l-Fikhi'l-Ca'ferî*: Ahmed Fethullah, Demmâm, 1995.¹⁵¹

- *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Fikhiyye*: Komisyon, Müessesetü Dâirâti Meârifî'l-Fikhî'l-İslâmî. Eser Şîîlerin tüm usûl ve furû literatüründe geçen lafızları ve terimleri tanıtmaktadır.¹⁵²

B- İslâm Hukuku Terimlerini Dolaylı Olarak Ele Alanlar:

Bu gruba giren sözlükler aslında genel olarak İslami ilimlerin veya özel olarak tefsir, hadis vb. ilimlerin terimlerini ele alırlar. Bunun yanında bu eserler fıkıhla ortak oldukları lafızlarda lügat ve/veya terim anlamı bakı-

¹⁵¹ Ayrıca bk. Tah. El-Hâdî Hamu-Muhammed Ebu'l-Ecfân, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406.

¹⁵² İnternet neşri için bk. (<http://www.yasoob.org/books/html/m011/09/no0959.html>)

mından İslâm hukuku için kaynak oluştururlar. Bu gruba giren eserlerden sadece yaygın olarak kullanılanlar ile zikrini gerekli gördüğümüz bazı eserler verilecektir.

1- Genel İslâmî Terimler:

- *Mefâtihu'l-Ulûm*: el-Hârezmî (ö.387/997), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Lübnan 1974.

- *et-Ta'rîfât*: Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid el-Cürcânî (ö.816/1413), Mektebetü Lübnân, 1978.

- *Mekâlidu'l-Ulûm fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm*: Suyûtî (ö.911/1505), Tah. Muhammed İbrahim Abbâde, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2004.

- *et-Ta'rîfât*: Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal Paşa (ö.940/1533), Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1167.

- *Mevsûatü Mustalahâtü Miftâhü's-Saâde ve Misbahü's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm*: Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi (ö.968/1561), İnc. Refik el-Acem, Tah. Ali Dehrûc, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1998.

- *Mevzûatu'l-Ulûm*: Taşköprüzade Ahmed Efendi (ö.968/1560), Çev. Kemaleddin Mehmet Efendi, Nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul, 1313.

- *et-Tevkîf alâ Mühimmâtü't-Te'ârîf*: Abdurraûf Muhammed b. Tâci'l-Ârifîn el-Münâvî el-Mısrî (ö.1031/1621), Tah. Abdulhamid Sâlih Hamdân, Âlemu'l-Kütüb, Kâhire, ty.¹⁵³

- *el-Külliyât*: Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1094/1682), Müessesetü Dâirat Meârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî.

- *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn*: Muhammed Ali el-Fârukî et-Tehânevî (ö.1158/1745), Tah. Lütî Abdülbedî, el-Müessesetü'l-Mısriyye, Kâhire, 1963. Eser kelimelerin kökü ve tarihi seyri esasa alınarak tertip edilmiştir.¹⁵⁴

- *Dustûru'l-Ulemâ / Câmiu'l-Ulûm fî Istılâhâtü'l-Fünûn*: Abdünnebî b. Abdîrassûl en-Nigerî (ö.1173/1759), Nşr. Kutbuddîn Ali el-Haydarâbâdî, Beyrut 1971.¹⁵⁵

- *Ta'rîfatü'l-Fünûn ve Menâkıbü'l-Müsannifîn*: Muhammed b. Mustafa Hamid el-Kefevî el-Akkirmânî (ö.1174/1760), Süleymaniye Kütüphanesi, Âşîr Efendi, 325.

¹⁵³ İnternet neşri için bk. (www.alwelayah.net/maktabah/book/khamnee/022/09.htm)

¹⁵⁴ Ayrıca Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1410.

¹⁵⁵ Ayrıca bk. İstanbul 1984, (Kalkûta tıpkı basım).

- *Ferheng-i Istılâhât-ı Fıkh-i İslâmî*: Muhsin Câbirî Arablû, Tahran 1362.¹⁵⁶

- *A Concise Dictionary of Islamic Terms*: M. A. Qazi, İnc. Muhammad Dabbâs, Kazı Publications, Lahor, 1979.

- *Mustalahât*: Mustafa Haşim, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1886.

- *Mukaddime fî İlmi'l-Mustalah*: Ali el-Kâsımî, Mektebetü'n-Nahda-ti'l-Misriyye, Kâhire, 1987.

- *A Glossary of Islamic Terminology*: Bessem Süleyman Ebuguş- Vefâ Zeki Şakra, Ed. Ahmad Thomson, Taha Publishers Ltd., London, 1992.

- *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'd-Dîniyye / Arabî-İngilîzî (A Dictionary of Religious Terms: English-Arabic)*: Abdullah Ebu İşâ Mâlikî- Abdullatif İbrâhim, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyâd, 1995/1416.

- *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'd-Dîniyye: Arabî-Feransî-İngilîzî*: Halil Halil, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1995.

- *Mevsûatü'l-Mustalahâtî'l-İslâmiyye el-Müeyssere*: Mes'ûd İbrâhim, Kâhire, 1998.

- *Glossary of Islamic Terms*: Aisha Bewley, Taha Publishers Ltd., London, ty. Eser Arapça bilmeyenlere Kur'ân ve sünnette geçen İslâmî kelime ve terimleri açıklamak için hazırlanmıştır.

- *el-Kâmûsü'l-İslâmî li'n-Nâşîin ve's-Şebâb / İzdihârü'l-Ulûm ve'l-Funûni'l-İslâmiyye*, Haz. Muhammed Ali el-Hemşerî-Seyyid Ebu'l-Futûh-Ali İsmâil Mûsâ, by., 1997, I-IV. Eser genç nesle Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere, genel anlamda İslâmî terimleri tanıtmak amacıyla hazırlanmıştır.

2- İslam Ansiklopedileri:

- *İslam Ansiklopedisi*: Çev. ve tlf. Komisyon, MEB., Ankara-İstanbul 1964-1986, I-XIII.

- *İslam-Türk Ansiklopedisi*: Haz. İsmail Hakkı İzmirli (vd.), Asarı İlmiye Kütüphanesi, İstanbul, 1944, I-II??.

- *Diyânet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1988-..., I-XXXIII....

- *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*: Ed. İbrahim Kafi Dönmez, İFAV., İstanbul 1997, I-IV.

¹⁵⁶ Ayrıca bk. *Müessesetü'l-A'lemî*, Beyrut 1997, (Hindistan baskısından ofset).

- *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, I-VIII.¹⁵⁷

3- Kur'ân Terimleri:

- *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân*: Râgıb el-İsfehânî (ö.503/1109), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1392/1972.

- *The Commercial Theological Terms in The Koran*: Charles Catler Torrey, E. J. Brill, Leiden 1892.

- *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*: Hasan Mustafavî, Mecmûa-i Maârif-i İslâmî, Tahran, 1945. I-XII

- *Mu'cemü Elfâzi ve'l-A'lâmi'l-Kur'âniyye*: Muhammed İsmail İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1968. Eser İsfehânî'nin el-Müfredât'ı tarzında hazırlanmıştır.

- *Mu'cemü Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*: Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye, Mısır, 1973, I-II.

- *el-Kâmûsü'l-Kavîm li'l-Kur'âni'l-Kerîm*: İbrâhim Ahmed Abdulfetâh, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Ezher, 1983, I-II.

- *Mustalahât Kur'âniyye*: Salih Uzeyme, Beyrut Darü'n-Nasr, 1994/1414.

- *Mu'cemü Tefsîri Kelimâti'l-Kur'ân*: Haz. Muhammed Vehbi Süleyman-Muhamme Adnân Sâlim, by., 1996.

- *Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts*: Mustansır Mir.¹⁵⁸

4- Hadis Terimleri:

- *Garîbu'l-Hadîs vel-Âsâr*: Ebu Ubeyd Kasım b. Selam (ö.244/838). Bize ulaşan bu alandaki ilk çalışmadır.¹⁵⁹

- *Garîbü'l-Hadîs*: İbn Kuteybe, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

- *el-Fâik fî Lügati'l-Hadîs*: Cârullah b. Ömerez-Zemahşerî (ö.583/1187), Tah. Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, 1945.

- *el-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*: İbn Esîr Ebu's-Seâdât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî (ö.606/1209-1210), thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Lübnan 1399/1979.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Ayrıca bk. İntişarat-ı Emir Kebir, Tahran 1983.

¹⁵⁸ İnternet neşri için bk.(http://www.kuranikerim.com/islam_ansiklopedisi/indexa.htm)

¹⁵⁹ Türkçe çevirisi için bk. "Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü", çev. Murat Çiftkaya, İnkılab Yayınları, İstanbul 1996/1416.

¹⁶⁰ Geniş bilgi için bk. Görmez, a.g.e., s.112.

5- Tarih Terimleri:

- *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*: M. Zeki Pakalın, İstanbul, 1971, I-III.

- *Mu'cemü Elfâzi't-Târihiyye fi'l-Asril-Memlûkî*: Haz. Muhammed Ahmed Dehmân, by., 1990.

- *el-Mu'cemül-Mevsûi li'd-Diyânât ve'l-Akâid ve'l-Mezâhib ve'l-Firak ve't-Tavâif ve'n-Nihal fi'l-Âlem*: Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.

Ayrıca aşağıdaki web adreslerinden internet ortamında İslâm huku-
ku dahil olmak üzere, genel İslâmî terimler bakılabilir:¹⁶¹

(<http://feqh.al-islam.com/dictionary.asp?ID=112&ItemID=113&GroupID=1>),

(http://islamweb.islam.gov.qa/arabic/iref/terms/terms_form.htm),

(<http://muttaqun.com/dictionary3.html>),

(http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Islamic_terms_in_Arabic),

(<http://www.as-sidq.org/glossary.html>),

(<http://moamlat.al-islam.com/harfindex.asp?chix=1&c=o&t=Mostalah>),

(http://www.islamnoon.com/Derasat/Moajam/moajam_index.htm),

(<http://www.nationmaster.com/encyclopedia/list-of-Islamic-terms-in-Arabic>),

(<http://www.islam101.com/selections/GLOSSARYo.html>),

(<http://www.usc.edu/dept/MSA/reference/glossary.html>),

(<http://www.tohajj.com/Tree.asp?ID=1&t=book2o>) [Hacc terimleri],

([http://www.geocities.com/bahaa0/BOOKS/mustalah/X1.htm ... /X4.htm](http://www.geocities.com/bahaa0/BOOKS/mustalah/X1.htm.../X4.htm))

(<http://diyanet7.diyanet.gov.tr/turkish/dinikavramlar.asp>?) [Dini Kavram-
lar Sözlüğü]

web adreslerinden de yararlanılabilir.

Sonuç

İslam hukuk terminolojisi vahiy döneminden itibaren oluşmaya baş-
lamış ve günümüze kadar artarak devam etmiştir.

İslam hukuk terminolojisinin temel kaynağı Kur'ân'dır. Kur'ân bir
yandan kavramsal çerçeveyi oluştururken, diğer yandan mevcut Arapça la-
fızlardan terminolojiyi oluşturmuştur. Zira Kur'ân, kavramların muhatap-
lara açık-seçik iletilmesine son derece önem verdiği için, konuşulan dilin
dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Bu süreçte genel olarak mevcut *terim-*

¹⁶¹ Ayrıca bk. Tah. Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tannâhî, Kahire 1963.

lere dokunulmamış, ancak terimlerin taşıdığı *kavramlar* daraltılmak, genişletilmek ya da değiştirilmek suretiyle bunlar yeniden yapılandırılmaya çalışılmıştır. Sünnet ise üreteceği terimin kaynağını öncelikle Kur'ân'da aramış, ancak bunda bir bağlayıcılık görmemiştir. Netice olarak Kur'ân, 400'ün üzerinde hukuk terimi kullanmış, sünnet de Kur'ân'ı açıklama ve uygulamaya görevinden dolayı bu sayıyı çok daha fazla artırmıştır.

Sahabe ve onlardan sonra gelen nesiller de kendi ortamlarında oluşan ve/veya yabancı medeniyetlerle ilişkiler yoluyla gittikçe zenginleşen yeni *hukuk kavramlarını* –ki bu durum diğer İslami bilimler için de geçerlidir– ifade için *yeni terimler* üretmeyi sürdürmüşlerdir. Bu konuda ilk üç asırda, neredeyse bütün kullanımlarıyla Arapça ortaya konulduğu ve hukukçular da dile son derece hakim oldukları için, hukukçuların çok başarılı terminoloji geliştirdikleri, hatta yabancı medeniyetlerden fetihler veya tercüme yoluyla giren terim ve kavramları İslam hukukunun ruhuna ve Arapça'nın karakterine uygun gelecek şekilde İslamileştirdikleri görülmektedir.

Hukukun kurumsallaşmasını tamamladığı hicri üçüncü asırdan itibaren, sosyal hayat da durağanlaştığı için, yeni *ana kavram* üretimi neredeyse durma noktasına gelmiştir. Ancak bu dönemde şerh ve hâşiye geleneğinin de ortaya çıkmasıyla konuların (mes'ele) derinliğine nüfuz edilmeye çalışılmış, bu da ana kavramlardan çok, *detay kavram* ve *terimlerin* üretilmesine yol açmıştır.

Sanayi devriminden sonra başlayan hızlı gelişmeler diğer dünya ülkeleriyle beraber Müslüman ülkeleri de etkilemiş, bu etki günümüzde teknoloji ve tıp gibi teknik bilimlerde meydana gelen ilerlemeye bağlı olarak devam etmiştir. Bunun sonucu olarak her alanda sayısız yeni ana kavram ve terim ortaya çıkmıştır. Doğal olarak bunlar hukukla ilgili oldukları noktalarda hukuku da etkilemektedir.

Hukuk terminolojisi literatürüne gelince, müçtehitler döneminden itibaren bazı çalışmaların başladığı görülmekle birlikte, bu konuda ilk müstakil eserler Hicri IV. asrın sonlarına rastlamaktadır. Bunlardan furû alanındaki telif edilen ilk eser Ebu Mansur el-Herevî'nin *ez-Zâhirî*, usûl alanında ise İbn Fûrek'in *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl* adlı eseridir. Bu ikinci eser ve bu dönemde telif edilen eserler genellikle fıkıh bablarına göre tertip edilirken, ilk defa yedinci asırda el-Mutarrızî *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib* adlı eserini o dönemin lügat tarzına göre alfabetik olarak tertip etmiştir. Fıkıh bablarına göre tertip edilen eserlerde, terimler konu bütünlüğü içerisinde daha iyi kavrandığı ve birbiriyle bağlantısı olan terimler daha net anlaşıldığı halde, kelime bulma konusunda pratik olduğu için, günümüzde alfabetik eserler daha çok tercih edilmektedir. Hatta bu sebeple klasik literatür alfabetik olarak yeniden tertip edilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte konularına göre tertip edilen literatür her dönem varlığını sürdürmüştür.

ŞÂZ KIRAATLAR VE İSLÂM HUKÛKU AÇISINDAN DEĞERİ

Dr. Muharrem ÖNDER*

Kıraatler, tilavet, tefsir ve açıklama yönünden Kur'an-ı Kerimle ilgili bulunduğu için üzerinde önemle durulmuştur. Tevatür yoluyla nakledilen ve Kur'an sayılan mütevatir kıraatler ile ahad yolla nakledilen ve Kur'an sayılmayan şaz kıraatler şeklinde iki tür vardır. Âlimler, şaz kıraatlerin Kur'an ile ilişkisi üzerinde durmuşlar, ayetlerin tefsiri ve açıklamasında, şerhi hükümlerin çıkartılmasında bu kıraatlerin delil olup olmayacağı konularını tartışmışlardır. Biz bu çalışmamızda şaz kıraatlerin mahiyetini ve hukuki değerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Kur'an, kıraat, mütevatir kıraat, meşhur kıraat, şaz kıraat, resmi hz. Osman mushafı.

The Legal Value of the Exceptional Readings (Kırâa Şâzza) in the Islamic Jurisprudence

It has been focused on the importance of the readings (kıraatler) because it is connected with the Qur'an in the chanting (tilavet), the commentary (tefsir) and the explanation. There are two types of reading: One of them is readig (kıraat) that has been transferred by widespread report (tevatür). So it is commonly accepted one and the other is the exceptional reading (şaz kıraat) that has not been acceptedl widely, because it has come by the hearsays (ahad haber). The Muslim scholars spent a lot of time about its relationship with the widely accepted Qur'an. They also discussed whether the exceptional readings (şaz kıraatler) would be a evidence or not in islamic law.

In this work, we tried to give the character of the exceptional readings and the legal value of it.

Keywords: Qur'an, reading (kıraat), widespread reported reading (mütevatir kıraat), generally known reading (meşhur kıraat), exceptional reading (şaz kıraat), the offical Qur'an that had been had by the caliph Osman.

* D.İ.B. İstanbul Fatih Müftülüğü'nde Din Görevlisi.

GİRİŞ:

GENEL OLARAK KUR'AN KIRAATLARI

I. Kıraatın Tanımı

Kıraat sözlükte, “k-r-y (e)” kökünden türeyen, “*toplamak, toplanmak, bir araya getirip birleştirmek, okumak, telaffuz etmek*” gibi anlamlara gelen masdar bir isimdir. Aynı kökün kur'an şeklinde gelen masdarı da kıraat ile eş anlamlıdır. Kur'an, içerisinde birçok hükmü, emir ve yasakları, kıssaları, ayet ve sûreleri bir arada topladığından böyle isimlendirilmiştir.¹

Terim olarak, “*Kur'an kelimelerinin ve harflerinin okunuş şekli*” anlamında kullanılan kırâat, Kur'an ilimleri terimi olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bunlar arasında en kapsamlı olanı İbnü'l-Cezerî'nin şu tanımıdır: “*Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir*”.²

II. Kırâtların Tarihî Süreci

Kıraat ilmi, İslâmî ilimler arasında önemine binâen ortaya çıkış bakımından bir önceliğe sahiptir. Hz. Peygamber (s.a.v.) inen âyetleri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashâbına aktarıp öğretiyor, ondan öğrenenler de bu okuyuşları başkalarına naklediyordu. Sahâbe Hz. Peygamber'in vefâtından sonra da Kur'an kırâatine önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivâyetleri korumuştur. Kıraat ilmiyle ilgili ana konulardan biri olan ve okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan “yedi harf” ruhsatı kıraat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur. Bilindiği üzere Kur'an'ı Hz. Peygamber'den öğrenen ve kendileri için özel nüsha oluşturan bazı sahâbîler şartlar gereği uzak bölgelere gidiyorlardı.³ Onların Resûlullah'tan öğrendikleri Kur'an okuma tarzları da birbirlerinden farklıydı. Bir kısmı Kur'an'ı, yedi harften bir harf, bir kısmı iki harf, bazıları da daha fazla harf okuyuşu üzerine öğrenmişler ve bu hallerini koruyarak çeşitli yerlere dağılmışlardı.⁴ Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Kur'an kıraatı konusunda bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Osman'ın Kur'an'ı, nazil olduğu lehçeler (harfler)den birisi olan Kureyş lehçesini esas alarak birleştirmesi ve çoğaltması, sonra da bu nüshaları çeşitli bölgelere göndermesiyle bu ihtilaflar sona ermiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın kişisel Kur'an nüshalarının yakılması ve imha edilmesi yönünde verdiği emir de bu ihtilafların sona erdirilmesinde etkili olmuştur.

¹ İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed, *Mu'cemü makâyisi 'l-lüga*, Kahire 1402, V, 78-79; İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, III, 228.

² İbnü'l-Cezerî, Muhammed, *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü'l-tâlibîn*, nşr. Ali b. Muhammed el-Umrân, Beyrut 1419, s. 3.

³ Birşık, Abdülhamit, “Kıraat”, *DİA*, XXV, 427.

⁴ Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut ts., I, 413.

Kur'an'ın Kureyş lehçesi esas alınarak çoğaltılması yedi harf ruhsatını sınırlamışsa da bu nüshalarda hareke ve noktalama işaretleri bulunmadığından kelimelerin görüntüsü çeşitli kıraat tarzlarının okunuşunu mümkün kılmaktaydı. Bu ihtimalin söz konusu olmadığı durumlarda ise kelime, bir mushafta, kıraat çeşitlerinin birine uygun olarak, bir diğer mushafta da başka bir kıraat şekline göre yazılmış ve nüshalar bu şekilde tamamlanmıştır. Böylece esasa uygun farklı kıraatlar korunarak aktarılmıştır. Sonra Hz. Osman bu mushaflardan her birini, kıraatı büyük ölçüde ona uyan bir sahâbî ile birlikte İslâm aleminin farklı bölgelerine göndermiştir. Tâbiîn nesli de Kur'an kıraatlarını kendi bölgelerinde bulunan sahâbîlerden, onlardan sonra gelen üçüncü nesil de tâbiînden aynı şekilde farklılıklarla birlikte kıraatları öğrenmişler ve meşhur kıraat âlimlerine kadar durum böyle devam etmiştir.⁵

Ashâbın üzerinde icmâ ettiği Hz. Osman mushaflarının gönderildiği şehirler önemli kıraat ilmi merkezleri olmuş ve buralarda çoğunluğu tâbiînden olan büyük kıraat âlimleri ortaya çıkmıştır. Bu merkezlerdeki kıraat âlimleri gerek kelimeler gerekse med, kasr, imâle, tahfif, idgam gibi teleffuz şekilleriyle ilgili farklı okuyuşları değişik hocalardan alırken bunlar arasında kendi tercihlerini de ortaya koymuşlar, bu tercihleriyle oluşan okuyuşlarını öğretmeye başlamışlardır. Sahih rivâyet ve okuyuşlar arasında tercihleri bulunan birçok kıraat âliminin arasında ön plana çıkan ve ilk kıraat ekollerini oluşturan âlimlere “yedi imam (*eimme-i seb'a*)”, okuyuşlarına da “yedi kıraat (*kırâat-ı seb'a*)” adı verilmiş ve bunları ilk defa *Kitâbü's-seb'a* adıyla bir kitap içerisinde toplayarak tanıtan da İbn Mücâhid (ö. 324/936) olmuştur. Bu imamlar şunlardır:

Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Mekke'de Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Kûfe'de Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ebû Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Basra'da Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Şam'da Abdullah b. Âmir'dir (ö. 118/736).⁶

Sonra bu yedi kıraat, gerekli sıhhat şartlarını taşıdıkları vurgulanarak üç kıraat imamının okuyuşu daha ilave edilmiştir. Bunlar da, Medine'de Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî (ö. 130/747-48), Basra'da Ya'kup el-Hadramî (ö. 205/821) ve Kûfe'de Halef b. Hişâm el-Bezzâr'dır (ö. 229/844). On kıraata dair *el-Gâye fi'l-kırâati'l-aşr* adıyla ilk eser veren ve onlu kıraat sistemini ortaya koyan İbn Mihrân en-Nisâbü'rî'dir (ö. 381/992). Onlu sistemin kıraat öğretiminde bir yöntem haline gelmesini, kabul görerek yerleşmesini sağlayan ise Muhammed b. el-Cezerî (ö. 833/1429) olmuştur. Daha sonra bazı

⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 413; Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ; el-Kur'an*, Kahire ts., s. 50-51.

⁶ Sehâvî, Ali b. Muhammed, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Mekke 1987, II, 428; Zerküşî, Bedruddin, *el-Bürhân fî ulûmî'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire ts., I, 327-330; Suyûtî, Celâlüddin, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'an*, Kahire 1978, I, 106-107.

âlimler bu on kıraata, İbni Muhaysın (ö. 123/741), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), A'meş (ö. 148/765) ve Yahya b. Mübârek el-Yezîdî'nin (ö. 202/817) kıraatlarını da ilave ederek on dörtlü tasnif oluşturmuşlardır.⁷

III. Kıraat Çeşitleri ve Kabul Şartları

Genel itibariyle kıraatlar nakil ve kabul yönünden olmak üzere iki ana kısma ayrılmıştır.

A. Nakil Yönünden Kıraatlar

Kıraatlar nakil yönünden mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılır.

1. Mütevâtir Kıraat:

Mutlak anlamda Arap diline uygun düşen, Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine takdiren de olsa uyan ve tevâtür yoluyla nakledilen kıraattır. Mütevâtir olmanın anlamı, yalan üzerine birleşmeleri âdet üzere mümkün olmayan (sahih olan görüşe göre belirli bir sayı belirtilmeyen) bir gurubun başka bir guruptan aktara geldikleri ve senedin sonuna kadar böyle devam eden kıraat demektir.⁸

Arap diline uygun düşmesinin anlamı, kıraatın bir vecihle de olsa Arap diline uygun olmasıdır. Yani bir kıraat diğer iki şartı taşımak kaydıyla Arap kabilelerinin herhangi birisinin lehçesine veya nahiv vecihlerinden herhangi birine uyuyorsa, ister fasih ister efsah olsun, ittifak veya ihtilaf edilen türden bulunsun sahih kabul edilir.

Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birine uymasının anlamı şudur: Kıraat âlimleri kıraatın kabulü için Hz. Osman'ın çoğaltıp çeşitli bölgelere gönderdiği mushaflardan birine takdiren de olsa uymasını şart koşmuşlardır. Bilindiği üzere Hz. Osman'ın mushafları arasında sayıları az da olsa "vassâ-evsâ", "enceytenâ-enceynâ" gibi farklı yazılan kelimelerin bulunması ve "ملك، الصلحت،" kelimelerinde görüldüğü üzere elifsiz yazıldıkları halde elif takdir edilerek، "الصلحات، مالك" şeklinde okunabilmesi gibi hususlar sebebiyle mushaflardan birine -takdiren de olsa- kıraat vechinin uyması sıhhatinin şartlarından birisi kabul edilmiştir.⁹

2. Âhâd Kıraat:

Âhâd kıraat meşhur olan, meşhur olmayan diye ikiye ayrılmaktadır.¹⁰

⁷ Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 330; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 417.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 79-80; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

⁹ Kaysî, Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettah Şelebî, el-Mektebetü'l-faysaliyye 1405, s. 39; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr, fi'l-kirââti'l-aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut 2002, I, 11-12; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 100.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 81-82; a.g.mlf., *en-Neşr* I, 15, 18-19; Ebû Şâme, Abdurrahman, *el-Mürşidü'l-veciz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s.171-172; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

a) Meşhur Âhâd Kıraat:

Senedi sahih olarak nakledilen ama tevâtür derecesine çıkmayan, takdiren de olsa Hz. Osman Mushaflarından birine uyan, bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen ve kıraat âlimleri nezdinde meşhur olup kabul edilen kıraattır.

b) Meşhur Olmayan Âhâd Kıraat:

Meşhur âhâd kıraatın şartlarından birisini taşımayan kıraattır.

B. Kabul Yönünden Kıraatlar

Kabul yönünden kıraatlar üç kısma ayrılmaktadır:

1. Kabul Edilen Kıraatlar:

Kabul edilen kıraatlar mütevâtir ve meşhur sahih kıraat diye ikiye ayrılmaktadır:

a) Mütevâtir Kıraat:

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun I. (VII) ve II. (VIII) yüzyıllarda yaşaması, bazılarının ashopla görüşmesi ve Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam gibi çok sayıda sahâbînin yaşadığı merkezlerde bulunması ve kendilerinden sonra kıraatları yazılı hale gelinceye kadar tevâtür şartına uygun olarak çok sayıda râvî tarafından nakledilmiş olması kıraatlarına olan güveni arttırmış, âdeta kıraatları üzerinde sükûtî tevâtür ve icmâ gerçekleşmiştir. Bu gerçeği ve diğer hususları değerlendiren âlimlerin çoğunluğu yedi kıraatın mütevâtir olduğunu söylemiştir.¹¹

Yediyi ona tamamlayan üç kıraatın mütevâtir olduğunu ileri süren âlimler çoğunlukta olmakla birlikte meşhur düzeyinde sahih olduğunu söyleyenler de vardır. İbnü'l-Cezerî önce telif ettiği *Müncidü'l-mukriîn* eserinde meşhur on imamın kıraatlarının bütün unsurlarıyla mütevâtir olduğunu ileri sürmüştü,¹² daha sonra yetişkinlik döneminde telif ettiği *en-Neşr* kitabında aynı konuda mütevâtir yerine sahih kelimesini kullanmıştır.¹³

Yukarıda belirtilen nakil yönünden mütevâtir kıraat şartlarını taşıyan kıraatlar ittifakla kabul edilmiştir. Meşhur yedi kıraatın böyle olduğunda görüş birliği vardır.¹⁴ Bunları ona tamamlayan üç kıraatın bu sınıfa girip girmediği konusunda her ne kadar ihtilaf olduğu söylenmiş olsa da¹⁵ âlimlerin

¹¹ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s.173-174; Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 318-319.

¹² İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 80-81; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 18.

¹⁴ Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 318; İbnü's-Sübkî, Tacuddin, *Cem'u'l-cevâmi'*, Kahire 1937, I, 228; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 105.

¹⁵ Kastalânî, Şihâbüddin, *Letâifü'l-işârât li fînni'l-kirâât*, nşr. Âmir es-Seyyid, Kahire 1392, I, 170; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 41-42.

çoğunluğuna göre bu üç kıraatla birlikte mütevâtir kıraatların sayısı ondur. Bu konuda İbnü'l-Cezerî şöyle demektedir: “Zamanımızda bu üç unsuru bir arada toplayan on imamın kıraatıdır. İnsanlar onların kıraatlarını benimseyip kabul etmede ittifak etmiştir. Onlar, Ebû Ca’fer, Nâfi’, İbni Kesîr, Ebû Amr, Ya’kub, İbni Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî ve Halef’dir. Günümüze gelinceye kadar bu kıraatları kalabalık topluluklar birbirlerinden alarak getirmişlerdir. Kesinlik konusunda onlardan birinin kıraatı diğerlerinin kıraatı gibidir”.¹⁶

Bir başka yerde de şöyle demektedir: “Bugün bize mütevâtir veya kesin sahih olarak ulaşan kıraatlar on imamın kıraatı ve onların meşhur râvilerinin nakilleridir. Âlimlerin sözlerinden çıkartılan sonuç budur. Bugün Şam, Irak, Mısır ve Hicaz bölgelerindeki insanlar bu gerçek üzerinedir”.¹⁷

b) Meşhur ve Sahih Kıraat:

Senedi son halkasına kadar adâlet ve zabt sahibi râvinin yine kendisi gibi adâlet ve zabt sahibi râviden nakletmesi ile sahih olan, Hz. Osman mushaflarından birine takdiren de olsa uyan, bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen ve kıraat âlimleri nezdinde meşhur olup kabul edilen kıraattır. Bu şartlara uyan kıraat sahih ve makbul görülmüştür. İbnü'l-Cezerî bunu şöyle ifade eder: “(İşte) bu (şartlara uyan kıraat) kesin olarak sahih olup Hz. Peygamber’e indirilen yedi harf kapsamındadır. Bu türden kıraatlar da her ne kadar onun derecesine ulaşmasa da mütevâtir kıraata katılır”.¹⁸

İbnü'l-Cezerî konuyla ilgili bir soruya verdiği cevabında şöyle der: “Bu ve benzeri kıraatlar –tevâtür derecesine ulaşmamış olsa da- sahihtir ve doğruluğu kesindir. Onun Kur’an’dan olduğuna ve indirilen yedi harf kapsamına girdiğine inanırız. Adâlet ve zabt sahibi bir râvi Arap diline ve Hz. Osman mushafına bir şekilde uyan bir kıraatı âhâd yolla nakletmiş olsa ve bu yaygınlık kazanıp insanlar tarafından benimsenip kabul edilse doğruluğu kesinleşir ve onunla bilgi sabit olur”.¹⁹ Daha sonra da konuyu şu ifadelerle sonuca bağlar: “Biz, bazı râvilerin âhâd yolla veya diğer râvilerden farklı olarak naklettikleri her bir kelimedede tek tek tevâtür oluşması iddiasında bulunmuyoruz. Bunu tevâtürün ne olduğunu bilmeyen cahil kişiden başkası iddia edemez. Ancak, on kıraat imamından nakledilen kıraatlar iki kısımdır: 1) Mütevâtir olanlar, 2) Benimsenip kabul gören meşhur ve sahih olan kıraatlar. Her iki siyle de kesinlik oluşur”.²⁰

İbnü'l-Cezerî en-Neşr eserinde de şöyle demektedir: “Bir vecihle de olsa Arap diline uydun düşen, takdiren de olsa Hz. Osman mushaflarından birine uyan ve senedi sahih olan her kıraat, reddolunması ve inkar edilmesi

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 80-81.

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 99; a.g.mlf., *en-Neşr*, I, 38, 42.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 81.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 90.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, a.g.e., s. 91.

*caiz ve helal olmayan sahih bir kıraattır. Hatta bu kıraat Kur'an'ın indiği yedi harf kapsamındadır ve insanların onu kabul etmesi vacip olur. Bu kıraat ister yedi kıraat imamından, ister on kıraat imamından, isterse onların dışında kabul gören diğer kıraat imamlarından nakledilmiş olsun fark etmez. Bu üç unsurdan birisi kendinde bulunmayan kıraata, isterse yedi imamdan veya onlardan daha büyük başka birisinden nakledilmiş olsun, zayıf veya şâz ya da batıl kıraat denir”.*²¹

Sonuç olarak sened yönünden sahih olan kıraatın şöhret bulması ve benimsenip kabul edilmesi onun, kesin olarak Kur'an'dan olduğunu gösteren tevâtür gücünde bir delil olmaktadır. Dolayısıyla makbul kıraatta aranan, kesin bir şekilde Kur'an'a ait olup olmadığıdır. Bu, ister mütevâtir bir senedle sabit olmuş olsun, isterse sahip olduğu özellik ve karinelerle tevâtür gücüne ulaşan âhâd senedle sabit olmuş olsun, her ikisi de muteber kabul edilmiştir.²²

2. Kabul Edilmeyen Kıraatlar

Üç türlü kıraat kabul edilmemiştir:

a) Senedi sahih olup Hz. Osman mushaflarından birine uyan ama Arap diline uygun düşmeyen ve kıraat âlimlerince benimsenip kabul edilmeyen kıraat.

b) Senedi sahih olmayan kıraat.

c) Hz. Osman mushaflarından birine uyan ve Arap diline uygun düşen ama senedi sahih olmayan kıraat.

Senedi sahih olup Hz. Osman mushaflarından birine uyan ama Arap diline muhalif olan ve kıraat âlimlerince kabul görmeyen kıraat reddolunmuş ve böyle bir kıraatın ancak, hata ve yanılma, iyi zabt edememe sonucu oluşacağına dikkat çekilerek, bu tür kıraatların çok az olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde Hz. Osman mushaflarından birine uysun veya uymasın, Arap diline uygun düşsün veya düşmesin senedi sahih olmayan kıraatlar da kabul edilmemiş ve bu tür kıraatların şiddetle men edilmesi gerektiği, okuyanların büyük günah işlemiş olacağı belirtilmiştir. Bu tür kıraatları Suyûtî “mevzû-uydurma” diye isimlendirmiştir.²³

3. Kabûlü Konusunda Tevakkuf Edilen veya Şâz Diye İsimlendirilen Kıraatlar

Senedi sahih olarak nakledilen, Arap diline uygun düşen ama Hz. Osman mushaflarından birine uymayan kıraat, bazı âlimlerin ifadesiyle,

²¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15.

²² Bâzmûl, Muhammed b. Ömer, *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-tefsîr ve'l-ahkâm*, Riyad 1996, s. 153.

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19, 20-21; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 101-102; Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-tefsîr ve'l-ahkâm*, s. 153-155.

Kur'an'ın indirildiği yedi harften birinin kapsamına girme ihtimalinden dolayı kesin bir şekilde reddolunmaz, ama kabul şartlarını da tam olarak taşımadığından kabul de edilmez, yani tevakkuf edilir.²⁴ İbnü'l-Cezerî bu konuda: “*Bu tür kıraatlar günümüzde şâz diye isimlendirilmektedir. Çünkü üzerinde ittifak edilen Hz. Osman mushafına uymayıp dışında kalmıştır*” demektedir.²⁵

Kur'an kıraatlarının mahiyetini ve taksimini bu şekilde kısa olarak verdikten sonra, şimdi makalemizin asıl konusu olan şâz kıraatların mahiyeti ve hukûkî değeri üzerinde durmaya başlayabiliriz.

ŞÂZ KIRAATLAR: MÂHİYETİ ve HUKÛKÎ DEĞERİ

I. ŞÂZ KIRAATLARIN MÂHİYETİ

A. Şâz Teriminin Tanımı

Şâz sözlükte, “ş-z-z” kökünden türeyen “şezze” fiilinin masdarı olup “*tek kalmak, nadir olmak, azlık, ayrılık, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, kural dışı ve ilkelere aykırı olmak*” anlamlarına gelir.²⁶

Şâz kıraat terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bazıları şunlardır:

1- “*Kabul edilen kıraatın unsurlarından birini taşımayan kıraat şâz-dır*”.²⁷ İbnü'l-Cezerî, makbul ve sahih kıraatın unsurlarını: “Bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen, Hz. Osman mushaflarından birine -takdirene de olsa- uyan ve senedi sahih olan kıraat” şeklinde belirttikten sonra şöyle demiştir: “Bu üç unsurdan birisini taşımayan kıraata zayıf veya şâz ya da batıl adı verilir. İster yedi kıraat imamından, isterse onlardan daha büyük birisinden nakledilmiş olsun fark etmez”.²⁸

2- “*Tevâtür ve meşhur yolla olmaksızın Kur'an olarak nakledilen ama ümmetin benimseyip kabul etmediği kıraat şâzdır*”.²⁹ Şâz kıraatın bu şekilde tanımı İbnü's-Salâh'dan nakledilmiştir. Ona göre şâz kıraatta üç tane olumsuz durum bulunur: Tevâtür yolla nakledilmemesi, meşhur ve yaygın olmaması ve ümmetin onu benimseyip kabul etmemesidir.³⁰

3- Suyûtî'nin tanımı: “*Senedi sahih olmayan her kıraat şâzdır*”. Ona göre, senedi sahih olan ama Hz. Osman mushafına uymayan veya Arap di-

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19-20; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 101-102.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 28-29; İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Necâr, Beyrut 1403, I, 96.

²⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s.172; Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 331.

²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 15; ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 99.

²⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 81, 85; Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 332.

³⁰ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi'l-tefsîr ve'l-ahkâm*, s. 162.

line uygun düşmeyen yahut ümmetin benimseyip kabul edeceği derecede meşhur olmayan kiraat âhâd diye isimlendirilir ve okunması caiz olmaz.³¹

4- Ebû Bekir Ahmed b. Mücâhid (ö. 324/935), yedi kiraat imamının dışında kalan kiraatları şâz kabul etmektedir.³² İbni Cinnî de *el-Muhtesib* isimli eserinde onun bu görüşüne katılmaktadır.³³ Bu görüşte olanlara göre, yedi kiraatı ona tamamlayan üç kiraat da şâz olmaktadır.

5- Kur'an'ın iki kapağı arasında yer almayan kiraatlar şâzdır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile Gazâlî bu görüştedir.³⁴

6- “*Senedi sahih olan, Arap diline bir vecihle de olsa uygun düşen ama Hz. Osman mushaflarından birine uymayan kiraat şâzdır*”. Bu tanım, Mekki el-Kaysî, Ebû Şâme el-Makdisî ve İbnü'l-Cezerî gibi önde gelen kiraat âlimlerinin tercih ettiği bir tanımdır.³⁵ Buna göre tevâtür kabul edilen on kiraatın dışında kalan kiraatlar şâz kabul edilmektedir. Usûlcülerin genel yönelişi de bu yöndedir.³⁶ Böyle kiraatlara şâz denilmesinin sebebi, bütün harf ve kelimeleriyle tevâtür yoluyla nakledilen Kur'an'ın bu vasfından ayrılıp onun dışında kalmasıdır. Nitekim İbnü'l-Cezerî bunu, “*Şâz kiraat, senedi sahih olsa dahi üzerinde ittifak edilen Osman mushafından ayrılmış ve onun dışından kalmıştır*” sözleriyle ifade etmektedir.³⁷

Kiraat âlimleri mütevâtir kiraatları şâz olanlardan ayıracak belirli ölçütler koymuşlardır. Bunlar yukarıda geçen, kiraatın sahih ve makbul olması için bulunması şart koşulan unsurlardır. Bu unsurlardan birini taşımayan kiraata şâz denildiğini anlıyoruz. Âlimler, kiraatların Kur'an'dan olduğunun sübûtu için naklinde tevâtür şartının bulunması gerekli olmasına rağmen bu üç unsurun varlığı ile yetinmişler, tevâtürü şart koşmamışlardır. Bunun üç sebebi olabilir:³⁸

1- Bunlar sahih kiraatı tarif etmek için konmuş kayıtlar olmayıp onun özelliklerini belirten ölçütlerdir. Bu yüzden tevâtür kaydı, Kur'an'ın tarifi yapılırken zikredilmiş ama burada söylenmemiştir. Çünkü ölçütler mâhiyet ve hakikatı açıklamak için değildir.

³¹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102; ayrıca bk. İzmîrî, Muhammed, *Hâşiye ala'l-mirât*, İstanbul 1309, I, 99.

³² İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf, Kahire 1980, s. 11-15. Ayrıca bk. İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 231.

³³ İbn Cinnî, *el-Muhtesib fi teybîn-i vücûhi şevâzî'l-kirâât*, thk. Ali en-Necdî, Kahire 1994, I, 32, 35.

³⁴ Cüveynî, Abdülmelik, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Kahire 1400, I, 668; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Menhül min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1400, s. 281.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82; Kaysî, *el-İbâne*, s. 10, 103; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s. 171-172, 187.

³⁶ İbnü's-Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 231; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, Riyad 1984, I, 181; İbn Abdîşşekûr, Muhibbullah, *Müsellemü's-sübût* (şerhi *Fevâtihu'r-rahamût* ile birlikte), Beyrut ts., II, 17; Zerkeşî, Bedruddin, *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkadir el-Ânî, Kuveyt 1992, I, 474.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82.

³⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 427; Duveyhî, Ali b. Sa'd, *Dirâsât ve tahkikât fi usûli'l-fikh*, Riyad 2004, s. 14-15.

2- Sahih ve makbul olan kıraatları makbul olmayanlardan ayırt edebilmesi için öğrenciye kolaylık sağlamak. Kişi bu unsurların var olup olmadığına bakarak kıraat hakkında hüküm verebilir. Tevâtür şart koşulmuş olsaydı, kıraatların her birinin her aşamasında bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini tesbit edebilmesi güçleşirdi.

3- Bu üç unsurun varlığı haddizatında, sahih ve makbul kıraatlar hakkında kesin bilgi ifade etme hususunda hemen hemen tevâtüre eşit seviyededir.

B. Şâz Kıraatların Ortaya Çıkışı

İlk dönemde Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine inen âyetleri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashâbına aktararak öğretiyordu. Ondan öğrenenler de bu okuyuşları başkalarına aktarıyorlardı. Bilindiği üzere Hz. Peygamber nâzil olan Kur'an âyetlerini her yıl ramazan ayında Cebrâil'in huzurunda okur, bazı sahâbiler de bunu dinlerdi. Bu okuyuşlar vefât ettiği yılın ramazan ayında iki defa gerçekleşmiştir.³⁹ Bu okuyuşlar hiç şüphesiz, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın onun üzerine indirildiğini bildirdiği, okumada kolaylaştırmayı amaçlayan "yedi harf" i içermekteydi. İşte bu "yedi harf (vecih)" ruhsatı kıraat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur.⁴⁰ Sahâbe, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra da Kur'an kıraatına önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivâyetleri muhafaza ederek sonraki nesle aktarmıştır.

Bilindiği üzere farklı okuyuşlarıyla birlikte Kur'an'ı Hz. Peygamber'den öğrenen bazı sahâbiler kendileri için özel nüsha oluşturmuşlar ve şartlar gereği Medine dışına çıkarak çeşitli bölgelere gitmişlerdi. Yedi harf ruhsatı ve Arap yazısının gelişmemiş olması gibi sebeplerle gittikleri yerlerde onların farklı okuyuşları ilk başlarda ciddi bir sıkıntı oluşturmazken Hz. Peygamber'in vefâtından sonra, özellikle Hz. Osman döneminde Kur'an kıraatı konusunda ciddi bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Ebû Bekir döneminde mushaf şeklinde bir araya getirilip toplanan Kur'an, "yedi harf" okuyuşlarının hepsini içermekteydi. Ancak okuyuşlarda farklılıklar ve ihtilaflar çoğalınca Hz. Osman'ın emriyle sahâbe Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in vefâtından önce okuduğu son arza uygun olarak yazılması konusunda icmâ etmiştir. İşte Hz. Osman'ın bu emri üzerine Kur'an, üzerinde ittifak edilen kıraat vecihleriyle, nazil olduğu Kureyş lehçesi esas alınarak toplanmış, ittifak edilmeyen kıraatlar bu mushaf dışında bırakılmış, yedi nüsha çoğaltılarak her bir nüsha bir uzman okuyucu ile birlikte bir bölgeye gönderilmiş ve bu şekilde ihtilafların önüne büyük ölçüde geçilmiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın, Kur'an'ın birleştirildiği bu ana mushaf dışında kalan bütün Kur'an nüshalarının imha edilmesi emri de bu ihtilafların sona erdirilmesinde etkili olmuştur.

³⁹ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 7.

⁴⁰ Ahmed Muhtar Ömer, Abdülâl Mükrim, *Mu'cemü'l-kırââtü'l-Kur'âniyye*, Beyrut 1997, I, 66; Birişik, "Kıraat", *DİA*, XXV, 427.

Bundan sonra artık resmî Hz. Osman mushafı sahih kiraatların şartlarının belirlenmesinde temel kriter olmuş ve bu resmî mushafa uymayan her kiraat şâz kabul edilmiştir.⁴¹

Bu çalışmayla “yedi harf” ruhsatı içerisinde yer alan, bazı harflere uygun birtakım kiraat vecihleri Hz. Osman mushaflarının dışında kalmıştır. Bunların çoğunluğu da, Hz. Peygamber’in vefatından önce gerçekleşen Kur’an’ın son defa arzedilmesi hadisesine tanık olmayan İbni Mes’ud’un mushafı ile Hz. Peygamber’den işittiği kiraat vecihlerinden vazgeçmeye razı olmayan Übey b. Ka’b’ın Mushaflarında yer almıştır.⁴² Ayrıca bazı sahâbîlere ait özel nüshalarda da Kur’an’ın bazı lafızlarının tefsiri veya bazı hükümlerinin açıklaması olarak kaydedilmiş şâz kiraat örnekleri bulunmaktadır.⁴³

Bu kiraatların şâz olmasına ve üzerinde ittifak edilen Hz. Osman mushaflarının dışında kalmasına rağmen, bazı kâiler tarafından bunların okunması terk edilmemiş, aksine Hz. Peygamber’den sahih olarak nakledilen okuyuş vecihlerinin bırakılıp yok sayılamayacağı kanaatiyle onlara sahip çıkmıştır. Kiraat âlimlerinden Mekki el-Kaysî bu düşünceye şu sözlerle işaret etmiştir: “İşte bu sebepten dolayı bazı kimseler, sabit olarak nakledilen resmî mushaf hattına muhalefet etmeye devam etmişlerdir”.⁴⁴

Bu durum, şâz okuyuşları mütevâtir kiraatlardan ayırt etmeyi sağlayacak ölçütlerin ve şartların net olarak belirlendiği dönem olan hicrî üçüncü asra kadar sürmüştür. Bu dönemden itibaren âlimler şâz okuyuşlara karşı tepkilerini sert bir şekilde ortaya koymuşlar ve insanları bundan men etmişlerdir.⁴⁵ Örneğin İbn Ebî Able şöyle demiştir: “Âlimlerden şâz okuyuşlarını alıp aktaranlar büyük bir kötülüğü yüklenmiş olurlar”.⁴⁶

İttifakla kabul edilen mütevâtir kiraatların dışında kalan okuyuşlara “şâz kiraat” adını veren ilk âlim dördüncü yüzyıl başlarında İmam Taberî’dir (ö.310/921). İbni Mes’ud’dan nakledilen, “ve in kâde mekrühüm= وَ إِن كَادَ مَكْرُوهٌ”⁴⁷ kıratı üzerine Taberî şöyle demiştir: “Bu kiraat müs-lümanların mushaflarına muhâlif olduğundan şâzdır ve onunla okumak caiz değildir”.⁴⁸

⁴¹ Sagîr, Mahmud Ahmed, *el-Kirââtü’ş-şâzze ve tevcihühâ en-Nahvî*, Dımaşk 1999, s. 31-34; İdris Hâmid Muhammed, “*el-Kirââtü’ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ*”, Câmiatü Melik Suud, Merkezi Buhûsi Kûlleti’t-terbiye, Riyad 2003, Rakam 201, s. 3-4; Birışık, “Kiraat”, *DİA*, XXV, 427.

⁴² İbn Kuteybe, Abdullah, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1393, s. 20.

⁴³ Sagîr, *el-Kirââtü’ş-şâzze*, s. 34-35.

⁴⁴ Kaysî, *el-İbâne*, s. 31.

⁴⁵ Sagîr, *el-Kirââtü’ş-şâzze*, s. 37-39; İdris Hâmid, “*el-Kirââtü’ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ*”, s. 4.

⁴⁶ İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-nihâye fî tabakâti’l-kurrâ*, Beyrut 1400, I, 19.

⁴⁷ Mütevâtir olan kiraat ise, “وَ إِن كَادَ مَكْرُوهٌ” şeklindedir.

⁴⁸ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed, *Câmiu’l-beyân an te’vili’l-Kur’an*, Beyrut ts., XIII, 247.

Şâz kıraatların tanınmasını sağlayacak kriterlerin belirlenmesiyle şâz olanlar ortaya çıkmış ve bunların incelenip değerlendirildiği; Arap diline, şerî hükümlere ve tefsir ilmine olan etkilerinin araştırıldığı ayrı bir ilim dalı oluşmuştur.

C. Şâz Kıraatların Kaynağı

Mütevâtir Kur'an kıraatlarının kaynağı hiç şüphesiz ki, işitme ve öğrenme yoluyla Hz. Peygamber'dir ve dolayısıyla bu kıraatlar vahiy yoluyla Allah'tan Resûlüne indirilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Hiç şüphesiz ki bu Kur'an yedi harf üzerine indirilmiştir. Öyleyse ondan kolayınıza geleni okuyun"*.⁴⁹ Kaynağı vahiy olan mütevâtir kıraatları sonraki nesiller öncekilerden öğrenerek naklede gelmişlerdir.

Şâz kıraatların kaynağı konusunda ise genel itibariyle tevakkuf edilmiştir. Çünkü bu kıraatların Kur'an'ın indirildiği yedi harf kapsamında olduğunu söyleyen âlim olmadığı gibi, bazı şâz kıraat vecihlerinin yedi harf kapsamında olabileceğini inkar eden de olmamıştır. Zira bazı şâz kıraatlar haddizatında mütevâtir olabilir ama şâzlığı senedin dışından, başka bir yönden kaynaklanabilir. Hz. Osman'ın Kur'an'ı toplayıp kıraatları birleştirmesindeki amaç, Hz. Peygamber'den ağız yoluyla işitilerek alınan okuyuşları iptal etmek olmamıştır. Bilakis kıraatını Resûlullah'tan işittiğini teyid eden her kişinin işittiği gibi okumasına müsaade edilmiştir. Dolayısıyla şâz diye isimlendirilen kıraatlar arasında Hz. Peygamber'in okuduğu kıraatların da olabileceği söylenebilir. Ama bunların kesin olarak tek tek belirlenip tayin edilmesi, bu konuda sahâbe ittifakı olmadığı için mümkün gözükmemektedir.⁵⁰ İbn Dakîk el-İd bu hususu şöyle ifade eder: *"Şâz kıraatlar Hz. Peygamber'den âhâd yolla nakledilmiştir. Dolayısıyla hangileri olduğu belirlenemese de bundan Hz. Peygamber'in şâz kıraatlardan bazısını okuduğu zorunlu olarak anlaşılır"*.⁵¹

Sonuç olarak şâz kıraatlar kaynak olarak, sahâbeden başlayarak, onları kendilerinden önce gelen okuyuculardan işiten hafızların ezberlerine dayanmaktadır. Ancak bu kıraatlar ittifakla kabul edilmediğinden ve tevâtür yoluyla nakledilmediğinden şâz olarak kalmış, Arap dili, Kur'an tefsiri ve bazı şerî hükümlerin tesbitinde istifade edilen bir kaynak olmuştur.⁵²

D. Şâz Kıraatların Önemi ve Faydaları

1. Önemi

Şâz kıraatların, sıhhat şartlarından önemli bir unsuru ihtiva etmemesi onların önemini ortadan kaldırmamış, bilakis Arap dili ve tefsir, fıkıh

⁴⁹ Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 4; Tevhîd, 53; Müslim, Müsâfirîn, 4.

⁵⁰ Bâzmûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, s. 96, 116; İdris Hâmid, *"el-Kirââtü's-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ"*, s. 4.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 92.

⁵² İdris Hâmid, *"el-Kirââtü's-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ"*, s. 4-5.

gibi şerî ilimler alanında önemini korumuştur. Tefsir kitapları şâz kıraatlara önem vererek onları ilgili âyetlerin yorumunda, bazı Kur'an lafızlarının manasının anlaşılmasında ve bazı görüşler arasında tercih yapma konusunda delil olarak kullanmıştır. Kur'an lafızlarının manalarını ve i'rabını inceleyen kitaplar şâz kıraatlara büyük önem vermiştir.

Fakihlerin kitaplarında da, çeşitli şâz kıraatların sebep olduğu ihtilaflı meselelerden birçok örnekler bulunmaktadır. Âlimler her ne kadar şâz kıraatları Kur'an olarak kabul etmemiş olsalar da onları âhâd haberler veya mütevâtir kıraatların bir tefsiri olarak görmüşlerdir.

Arap dili ve nahiv kitapları da şâz kıraatlara büyük önem vermiştir. Bu konuda araştırmacı Muhammed Udeyme şöyle demektedir: “Kur'an-ı Kerim, mütevâtir olan ve olmayan bütün kıraatları ile şerî ilimlerde olduğu gibi Arap dilinde de kaynak ve delildir. Tevâtür şartını taşımayan şâz kıraat önem açısından en güvenilir yollarla nakledilen Arap dili lafızlarından ve kullanım tarzlarından daha aşağı değildir. Dil âlimleri, dil kurallarının nakli konusunda âhâd rivâyetlerin yeterli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir”.⁵³

Şâz kıraatların öneminin şu noktalarda toplandığını söyleyebiliriz:⁵⁴

1- Müfessirler tefsir kitaplarında mütevâtir kıraatların yanı sıra şâz kıraatlara da önem verip zikretmişlerdir.

2- Şâz kıraatlar, mütevâtir kıraatların ifade etmediği sahih başka bir anlam ifade edebilmektedir.

3- Bazen mütevâtir kıraatta kastedilen manayı açıklar.

4- Önemine binâen Kur'an'ın başından sonuna kadar var olan şâz kıraatlar müstakil kitaplarda telif edilmiştir. İbnü'l-Cinnî'nin (ö. 392/ el-Muh-teseb fî teybîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât eseri ile İbni Hâleveyh'in (ö. 370/983)

5- Nahiv ve Arap dili kurallarının açıklanmasında örnek olarak kullanılır.

6- İslâm fıkhdında birçok hükmün oluşmasında önemli bir etkisi olmuştur.

2. Şâz Kıraatların Faydaları

Kıraat âlimleri şâz kıraatların birçok faydasının olduğunu belirtirler. Bazıları şunlardır:⁵⁵

⁵³ Udeyme, Muhammed, *Dirâsât li üslûbi 'l-Kur'ani 'l-Kerîm*, Kahire ts., I, 2.

⁵⁴ İdris Hâmid, “*el-Kırââtü 'ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsârühâ*”, s. 5.

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 47-48; Zürkânî, *Menâhilü 'l-irfân*, I, 145-149; Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü 'l-kübrâ*, 54-57.

1- Allah'ın, Kitabı Kur'an'ı nasıl koruduğu konusundaki sırrını gösteren bir delildir. Zira Kur'an'ın mütevâtir, şâz veya açıklayıcı olarak nakledilen bütün kıraatları birbirinden ayrılmış vaziyette bilinmekte ve korunmaktadır.

2- Üzerinde ittifak edilmiş olan bir hükmü açıklar. Örneğin, Sa'd b. Ebî Vakkas kıraatında geçen "min ümmîn = مِنْ أُمَّةٍ" fazlalığı, âyette geçen⁵⁶ kardeşlerden kastedilenin "anne bir kardeşler" olduğunu ifade etmiştir. Âlimler de bu konuda icmâ etmişlerdir.⁵⁷

3- İhtilaf edilen bir hükmü açıklayabilir. Mâide sûresinin 89. âyetinde geçen "ev tahrîru rakabetin (veya bir köle azad etmektir) = وَأَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" ifadesinden sonra, "müminetin (inanmış) = مُؤْمِنَةٌ" ilavesi içeren kıraat böyledir. Bu fazlalığa göre, yemin kefaretinde mümin bir köle azad edilmesi şart koşulmuş olmaktadır. Bu kıraat Şafîî mezhebinin görüşünü teyid etmektedir.⁵⁸

4- Mütevâtir kıraatın zâhir manasından anlaşılabilir. Cuma sûresi 9. âyetteki, "fas'âv ilâ zikrillah = فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ" şeklindeki mütevâtir kıraatın zâhiri anlamı, hızlı bir şekilde yürüyerek, yani koşarak Allah'ın zikrine, ibadetine gidilmesini ifade etmektedir. Hâlbuki anlatılmak istenen bu değildir. Âyetin şâz kıratında: "Femdû ilâ zikrillah (Allah'ı zikretmeye yönelin) = فَأَمُّضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ" şeklinde geçmekte ve bu okuyuş mütevâtir kıraattan kastedileni açıklamaktadır.⁵⁹

5- Mütevâtir kıraatta geçen lafzın bilinmeyebilen manasını açıklar. Örneğin, Kâria sûresi 5. âyetinde: "kel'ihni'l-menfûş = كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ" şeklindeki mütevâtir kıraat, şâz kıratında: "ke's-sûfi (yün gibi) = كَالصُّوفِ" ifadesiyle geçmiş ve "ihni = الْعَيْنِ" lafzını açıklamıştır.⁶⁰

6- Şâz kıraat mütevâtir kıraatta geçen manayı tamamlayıcı olarak gelebilir. Örneğin, Tevbe sûresi 128. âyetinde, "Lekad câeküm Rasûlün min enfüsiküm = لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ" mütevâtir kıratında "fa" ötre şeklinde okunmuş ve anlam: "Sizin türünüzden" olmuştur. Şâz kıraatta ise, "Enfesiküm = أَنْفُسِكُمْ" şeklinde "fa" üstün hareke ile okunmuş ve anlam: "Soy yönünden sizin en şerefliiniz" olmuştur. Her iki kıraata göre çıkan mana Resûlullah hakkında gerçekleşmiş olmaktadır.⁶¹

⁵⁶ Nisâ, 4/12.

⁵⁷ İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed, *el-İcmâ*, thk. Sagîr Ahmed, Riyad 1402, s. 82; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 60-62.

⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 147.

⁵⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 148.

⁶⁰ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 148.

⁶¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, I, 306; Ebû Hayan, Esiruddin Muhammed, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîl*, Beyrut 1990, V, 118; Bîlî, Ahmed, *el-İhtilâf beyne'l-kirâât*, Beyrut 1418, s. 110.

E. Şâz Kıraatların Türleri

Şâz kıraatlar ile kabul edilmeyen kıraatları konu alan kaynaklar incelendiğinde dört çeşit şâz kıraat olduğu görülür.

1. Meşhur Şâz Kıraat

Arap diline bir şekilde de olsa uygun düşen, Hz. Osman mushaflarından birine uyan ve senedi de sahih olan ama tevâtür derecesine ulaşmayan kıratlar böyledir. Örneğin, İbni Abbas'dan nakledilen Tevbe sûresi 128. âyette geçen, “min enfesiküm = من أنفسكم” şeklinde fetha kıratı meşhur ve şâz hükmündedir. Bunun mütevâtîr şekli, “fa” harfinin ötreyle okunuşudur.⁶²

2. Âhâd Yolla Nakledilen Kıraatlar

Bu tür kıraatlar iki kısımdır:

a) Arap diline uygun düşen ve Hz. Osman mushafına uyan ama senedi sahih olmayan kıraatlar. Örnek, İbnü's-Sümeiyî'nin Yunus sûresi, “Felyev-me nüneccîke bibedenike limen halfeke âyeh = 92 “فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لَمَّا خَلَفَكَ آيَةٌ” âyetinde geçen, “nüneccîke” kelimesinde “cîm” harfi yerine “hâ” ile, “nünah-hîke = نُنَجِّيكَ” şeklinde, “halfeke = خَلَفَكَ” kelimesinde sakin “lâm” harfini fetha ile, “halefeke = خَلَفَكَ” şeklinde okuması böyledir.⁶³ Bu tür kıraatlar zayıf kabul edilip reddolunmuştur. Nitekim Suyûtî, bu tür kıraatı “mevzû=uydurma” diye isimlendirmiştir.⁶⁴

b) Âhâd yolla senedi sahih olan, Arap diline bir şekilde uygun düşen ama Hz. Osman Mushaflarına muhâlif olan her kıraat şâzdır. Örnek, Leyl sûresinde İbni Mesud ve Ebu'd-Derdâ'nın “ve mâ halaka'z-zekera ve'l-ünsâ = وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” âyetini, “mâh alaka = مَا خَلَقَ” lafzını düşürerek okumaları böyledir. Yine İbn Mesud, İbni Abbas, Übey b. Ka'b, İbni Ömer ve İbnü'z-Zübeyr gibi sahâbîlerin Cuma sûresi 9. âyetinde geçen “fes'av = فَاسْعَوْا” kelimesi yerine, “femdû = فَاْمُضُّوا” şeklinde okumaları bu kısma örnektir.⁶⁵

Bu tür şâz kıraatlar hakkında İbnü'l-Cezerî şöyle demektedir: “Bu kıraatlar, üzerinde icmâ edilen Hz. Osman mushafının dışında kaldığından senedleri sahih dahi olsa günümüzde şâz diye isimlendirilmekte ve onların ne namazda ne de namaz dışında okunmaları caiz görülmemektedir.”⁶⁶

3. Sonradan Eklenmiş (Müdrac) Kıraatlar

“d-r-c” kökünden türeyen idrâc; “eklemek, ilave etmek, senede veya met-

⁶² Ebû Hayan, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, V, 118; Bîlî, *el-İhtilâf beyne'l-kirâât*, s. 110.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 20.

⁶⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

⁶⁵ el-Hâdî Kâbe, Abdülhalim, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, Beyrut 1999, s. 203; İdris Hâmid, “*el-Kirââtü's-şâzze; ahkâmühâ ve âsârühâ*”, s. 6.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82.

ne sonradan koymak” anlamlarına gelir. Kıraat ilminde anlamı ise, “*Kur’an lafızlarına tefsir ve açıklama amacıyla ilave edilen kelimelerdir*”. Örnek, Mâide sûresi 89. âyeti İbn Mesud kıraatında “fesiyâmü selâseti eyyâmin mütetâbiâtin = فصيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” şeklinde, “mütetâbiâtin = مُتَتَابِعَاتٌ” lafzı ilave edilerek okunmuştur.⁶⁷ Aynı şekilde Nisâ sûresi 12. âyeti Sa’d b. Ebî Vakkas kıraatında “ve lehû ehun ev uhtün min ümmin = وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمِّ” şeklinde, “min ümmin = مِنْ أُمِّ” ilavesi ile okunmuştur.⁶⁸

Ashâbın Kur’an lafızlarının ve kıraatlarının arasına bu tür ilaveleri açıklama ve tefsir amaçlı koydukları anlaşılmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla bu tür ilavelerin kıraat yerine âyetin tefsiri ve açıklaması şeklinde nitelendirilmesi daha isabetli görülmektedir.

4. Makbul Olmayan Şâz Kıraatlar

Arap diline uygun düşen, Hz. Osman mushaflarından birine uyan ama hiçbir şekilde sahih olarak nakledilmemiş kıraatlar makbul değildir. İbnü’l-Cezerî bu tür kıratları şiddetle reddederek şöyle demiştir: “*Bu tür kıraatları reddetmek ve şiddetle men etmek daha doğrudur. Onları okuyan büyük günahlardan birini işlemiştir*”.⁷⁰

Sonuç olarak şâz kıraatların bir kısmının, tevâtür derecesine ulaşmasa da, senedinin sahih olması, Arap diline ve resmî mushafa uyması sebebiyle meşhur olduğunu görmekteyiz. Bu tür kıraatlar, âyetlerin yorumlanmasında, şerî hükümlerin çıkartılmasında ve Arap dilinde delil olarak kabul edilmektedir. Ancak tevâtür derecesinde olmadığından Kur’an olarak okunamamaktadır. Şâz kıraatların bir kısmı da âhâd yolla ve sahih bir senedle nakledilmiştir. Bu tür olanlar da öncekiler gibi kabul edilebilmektedir. Diğer bir kısmı da âhâd yolla ama zayıf bir senedle nakledilmiş olduğundan Arap dilinde hiçbir veche girmemektedir. Bu tür kıraatlar ise dikkate alınmaz.⁷¹

F. Şâz Kıraatlar ile Mütevâtir Kıraatların Birleştikleri ve Ayırıldıkları Noktalar

Mütevâtir kıraatlar ile şâz kıraatlar bazı hususlarda birleşmektedirler. Aralarındaki farkları zikretmeden önce birleştikleri noktaları belirtelim.

1. Birleştikleri Hususlar

a) Şâz kıraatlar, bazı fakihlere göre şerî hükümlerin çıkarılmasında mütevâtir kıraatlar gibi delil kabul edilir.

b) Arap dili ve nahiv kuralları alanında mütevâtir kıraatlarla birlikte şâz kıraatlardan da istifade edilir.

⁶⁷ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, Kahire ts., VI, 183.

⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

⁶⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 21; el-Hâdî Kâbe, *el-Kırââtü’l-Kur’âniyye*, s. 203.

⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19.

c) Kur'an lafızlarının manalarını anlamada ve açıklamada mütevâtir olanların yanında şâz kiraatlardan da yararlanılır.⁷²

2. Aralarındaki Farklar

a) Mütevâtir kiraatlar ile şâz kiraatlar lafızların yapısında, harekelelerinde ve taşıdıkları mana türlerinde birbirlerinden ayrılırlar. Âlimler mütevâtir kiraatları şâz olanlarından ayırmak için somut kriterler koymuşlardır. Buna göre, mütevâtir olarak nakledilen, Arap diline ve Hz. Osman mushaf-larına uyan kiraat ittifakla makbuldür. Bunlardan birini taşımayan kiraat ise şâz veya zayıf ya da batıldır.⁷³

b) Kiraat âlimleri telif ettikleri kitaplarında, üzerinde ittifak edilen mütevâtir kiraatlar için özel bölümler ayırmışlar, şâz kiraatlar için de ayrı bölümler tahsis etmişlerdir. Şâz kiraatlardan makbul olanlar ile makbul olmayanları açıklamışlar ve onlarla ilgili hükümleri ayrıntılı olarak vermişlerdir.⁷⁴

c) Mütevâtir kiraatın Kur'an'dan olduğuna kesin olarak inanılır, bunu inkar eden dinden çıkar. Şâz kiraatlarda ise bunun aksine onların Kur'an'dan olduğuna inanılması haramdır. Hatta şâz kiraatın senedinin sahih olmadığı kesin olarak bilindiğinde Kur'an'dan olduğuna inanılması kişiyi dinden çıkartır, denilmiştir.⁷⁵

d) Mütevâtir kiraatın namazda ve namaz dışında tilavetiyle ibadet olunur; şâz kiraatın ne namazda ne de namaz dışında okunması ise, tercih edilen görüşe göre caiz görülmemiştir.⁷⁶

G. Şâz Kiraatları Tanıma Yolları

Şâz kiraatları tanımanın çeşitli yolları bulunmaktadır. Bazıları şunlardır:⁷⁷

1- Sahih ve sâbit olan on kiraatı bilmek. Mütevâtir olduğu ittifakla kabul edilen on kiraatın dışında kalan okuyuşların kesin olarak şâz olduğu söylenmiştir. Bunu tesbit etmenin de iki yöntemi vardır:

a) Mütevâtir kiraatlar hakkında yazılmış olan kitaplara müracaat etmek.⁷⁸ Bu eserlerden bazıları şunlardır:

- *Kitâbü's-seb'a'*, Ebû Bekr b. Mücâhid, thk. Şevki Dayf, Kahire 1980.

- *en-Neşru fi'l-kirââtî'l-aşr*, İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Muhammed, nşr. Muhammed Ahmed Dehman, Beyrut 2002.

⁷² İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, I, 253, 259, 275, 277; İdris Hâmid, "el-Kirââtü 'ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ, s. 7-8.

⁷³ İdris Hâmid, "el-Kirââtü 'ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ, s. 8.

⁷⁴ İdris Hâmid, "el-Kirââtü 'ş-şâzze; ahkâmühâ ve âsâruhâ, s. 8.

⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 84; a.g.mlf., *en-Neşr*, I, 18-19.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82, 84.

⁷⁷ el-Hâdi Kâbe, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, s. 204-205.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 87, 89.

- *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, İbnü'l-Cezerî, nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1302, I-II.

- *Gâyetü'l-ihstâr fi'l-kırââtî'l-aşr li eimmeti'l-emsâr*, Ebû'l-Alâ el-He-medânî, nşr. Eşref Muhammed Fuad, Cidde 1994, I-II.

- *el-Gâye fi'l-kırââtî'l-aşr*, İbni Mihrân en-Nisâbü'rî, nşr. Muhammed Gıyâs el-Canbâz, Riyad 1990.

b) Kıraatlara hakim, güvenilir kıraat âlimlerinin okuyuşlarına müracaat etmek. Kur'an'ın ve kıraatların öğrenilip nakledilmesinde esas yöntem budur.

2- Şâz kıraatlara özel olarak telif edilen kitaplar ile şâz olanların mütevâtir kıraatlarla birlikte incelendiği eserlere bakmak. Bu eserler arasında en önemlileri şunlardır:

- *el-Muhtesab fî teybîn-i vücûhi şevâzzi'l-kırâât*, İbn Cinî; Ebû'l-Feth Osman thk. Ali en-Necdî ve diğerleri, Kahire 1994.

- *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'an*, İbn Hâleveyh, nşr. G. Bergstrasser, Kahire 1934.

- *İthâfu fudalâ'i'l-beşer bi'l-kırââtî'l-erba'ate aşer*, Bennâ ed-Dimyâtî, nşr. Şa'ban Muhammed İsmail, Beyrut 1987, I-II.

Ayrıca kıraatların nakline önem veren çeşitli tefsir kitapları da şâz kıraatları tanıma yollarındandır. Bunlar arasında Zemahşerî'nin *Keşşâfı*, Taberî'nin *Câmiu'l-beyânı*, Ebû Hayyan'ın *el-Bahru'l-muhîti* ve Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* isimli tefsiri bulunur.

H. Şâz Kıraatların Râvileri

Hiz. Osman döneminde sahâbenin icmâi ile sahih ve sabit olan Kur'an kıraatları bir mushafta birleştirilmiş, sonra çoğaltılarak her bir nüsha bir uzman kârî ile birlikte bir bölgeye gönderilmişti. Bu dönemden itibaren sahâbe ve tâbiünden kıraat hocaları bu resmî mushafa bağlı kalarak senedi mütevâtir olan kıraatları okutmaya özen göstermişlerdi. Ancak, bilinen “yedi harf” ruhsatı kapsamına giren ama Kur'an'ın bir mushafta birleştirilmesinden sonra senedi mütevâtir olmadığı için bu mushafın dışında kalan kıraatlar bazı sahâbîler tarafından okunmaya devam etmiş ve sonraki nesle ağızdan ıhtime (müşâfehe) yoluyla aktarılmıştır. Bu kıraatları bizzat Hz. Peygamber'den ıhttikleri için onlar nezdinde bu kıraatlar sahih ve sabit olmakta, okunması da onlar açısından caiz görülmekteydi. Bu şekilde sonraki nesillere aktarılan şâz kıratların en meşhur râvileri sahâbeden:⁷⁹

⁷⁹ el-Hâdî Kâbe, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye*, s. 205-207; Bîlî, *el-İhtilâf beyne'l-kırâât*, s. 111.

Abdullah b. Mesud, Âişe, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Abbas, Sa'd b. Ebî Vakkas, Mesrûk b. el-Ecda', Abdullah b. Zübeyr ve Ebû Musa el-Eş'arî'dir.

Tâbiünden en meşhurları; Nasr b. Âsım el-Leysî, Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, Ebân b. Osman, Dahhâk b. Müzâhim, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Deâme, İbrahim b. Ebî Aliyye'dir.

Ayrıca on kiraat imamının yanı sıra meşhur olan dört kiraat âlimi daha vardır. Öncekiler ile birlikte bunlar on dört kiraat diye anılmaktadır. Ancak bu dört imamın kıratları âlimlerin çoğunluğuna göre şâz kabul edilmiş ve onlara göre okumak caiz görülmemiştir. Bu dört kiraat imamı şunlardır:

Hasan Basrî (ö. 110/728), Muhammed b. Abdurrahman b. Muhaysın (ö. 123/741), Yahya b. Mübârek el- Yezîdî (ö. 202/812) ve A'meş ismiyle meşhur Süleyman b. Mehrân'dır (ö. 148/765).⁸⁰

II. ŞÂZ KIRAATLARIN HÜKMÜ

Şâz kiraatların hepsi olmasa bile bir kısmı Kur'an'dan kabul edilebilir mi? Dolayısıyla ibâdet maksadıyla namazda veya namaz dışında okunabilir mi? Ayrıca şâz kiraatlar fikhî hükümlerin çıkartılmasında delil ve hüküm kaynağı olabilir mi? Şimdi bu soruların cevaplarını vermeye çalışalım.

A. Şâz Kiraatlar Kur'an Kabul Edilir mi?

Şâz kiraatlar Kur'an olarak kabul edilmemektedir. Çünkü Kur'an mütevâtir yolla nakledilmiştir. Hâlbuki şâz kiraatlar tevâtür derecesine ulaşmayan âhâd yolla aktarılmış okuyuşlardır.⁸¹ el-Kiyâ el-Herâsî, Âmidî, Sehâvî, Zerkeşî, Ebû Şâme, Suyûtî, Abdülâlî el-Ensârî gibi bazı usûlcüler ve kiraat âlimleri bu konuda icmâ olduğunu belirtmişlerdir.⁸²

Şâz kiraatların Kur'an'dan kabul edilmemesi şu delillere dayandırılmıştır:⁸³

1- Kur'an'ın dindeki yeri ve önemi çok büyük olduğundan onun mütevâtir olarak nakledilmesini sağlayacak faktörler çokça mevcuttu. Şâz kiraatlar da onun bir parçası olsaydı mutlaka yayılır ve mütevâtir bir şekilde nakledilirdi.

2- Ashâb Hz. Osman döneminde birleştirilip toplanan mushafın iki kapağı arasında yer alan kiraatların Kur'an olduğu, bunların dışında kalan-

⁸⁰ Bîlî, *el-İhtilâf beyne'l-kirâât*, s. 112; el-Hâdî Kâbe, e.g.e., s. 207-208; Ahmed Muhtar Ömer, Abdülâl Mükrim, *Mu'cemü'l-kirââtü'l-Kur'âniyye*, I, 95-96.

⁸¹ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 666, 668; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed, *Usûl*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut ts., I, 280; İbnü'l-Hâcib, Cemaluddin, *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut 1985, s. 46; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 474; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 228.

⁸² Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1985, I, 138; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 474-475; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 181; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102-103; Ensârî, Abdülâlî Muhammed, *Fevâtihu'r-rahâ-mût gerhu müselle mü's-sübût*, Beyrut ts., II, 9.

⁸³ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 667-668; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 282-283; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 138.

ların ise Kur'an sayılmadığı ve bu yüzden terkedilmesi gerektiği konusunda icmâ etmiştir. Dolayısıyla bu ana mushafta bulunmayan fazladan her kıraat Kur'an değildir.

3- Sahâbeden bir râvî, âhâd yolla naklettiği bir kıraatın Kur'an olduğunu söylerse bu kesin olarak yanlış olur. Çünkü Resûlüllah'ın Kur'an'dan olan bir şeyi yalnız bir kişiye bildirmesi caiz değildir. Aksine onu, sözleri ve nakilleri delil teşkil edecek bir topluluğa bildirmesi gerekir. Eğer nakleden kişi onun Kur'an olduğunu söylememiş ise, o zaman rivâyeti Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis veya ona ait bir görüş olabilir, ama asla Kur'an olamaz.⁸⁴

B. Şâz Kıraatların Namazda Okunması

Şâz kıraatların namazda okunup okunamayacağı konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber âlimlerin çoğunluğu bunu caiz görmemişler ve namazda okunduğu takdirde namazın geçersiz olacağını söylemişlerdir. Şâz kıratların namazda okunması hususunda fıkıh mezheplerinin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

1- Hanefî Mezhebi:

Konuyla ilgili Hanefî mezhebinde şu görüşler aktarılmaktadır:

a) Şâz kıraat okuyanın namazı bozulur, sahih olmaz. Bu konuda Serahsî şöyle der: “Çünkü mütevâtir olmayan kıraatlar kesinlik derecesine ulaşamaz ve onunla da Kur'an sâbit olmaz. Bu sebeple ümmetin âlimleri, bir kimse İbni Mesud'un tek başına naklettiği kelimeleri okuyarak namaz kıldığı takdirde namazı sahih olmaz, demiştir. Çünkü bu okuyuşta mütevâtir nakil yoktur. Mütevâtir nakil olmaksızın da Kur'an sabit olmaz. Kur'an olduğu sâbit olmayan kıraatın namazda okunması herhangi bir hadisin okunuşu gibi olur ve bu da namazı bozar”.⁸⁵

b) Namazda sadece şâz kıraatlardan Kur'an okuyanın namazı sahih olmaz. Ama mütevâtir kıraatla birlikte okursa namazı sahih olur.

c) Bazı kelimeleri şâz kıraatan okumuşsa namazı bozulmaz.

d) Manayı değiştiren şâz kıratlar okunursa namaz bozulur, mana değişmediği takdirde ise namaz sahih olur.⁸⁶

2- Mâlikî Mezhebi:

İmam Mâlik, şâz kıraat okunan namazın hükmüne doğrudan değinmemiş ama şâz kıraat okuyan kimsenin arkasında namaz kılınması konusunda şöyle demiştir: “Namazında, resmî mushafa muhâlif olan İbni

⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut ts., I, 102; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 138.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 279-280.

⁸⁶ Emir Badişah, Muhammed Emin, *Teyşiru't-tahrîr*, Beyrut ts., III, 6; Ensârî, *Fevâituhu'r-rahamût*, II, 9; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Raddü'l-muhtâr ala 'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut ts., I, 326.

Mesud'un veya başka bir sahâbînin kıratını okuyan kişinin arkasında namaz kılınmaz". İbni Abdilber İmam Mâlik'in bu konudaki sözlerini aktardıktan sonra şöyle der: "Müslümanların âlimleri bu konuda icmâ etmişlerdir. Kendilerine itibar edilemeyecek sadece bir gurup insan bunun dışına çıkmıştır".⁸⁷

3- Şâfiî Mezhebi:

Namazda şâz kıraatların okunmasının caiz olmadığı ve bilerek okuduğu takdirde namazın bozulacağı konusunda görüş farklılığı yoktur.⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, şâz kıraatın tanımını yaptıktan sonra şu ifadelerle yer verir: "Bu kıraatların ne namazda ne de namaz dışında okunması caiz değildir. Nitekim İbni Abdilber *et-Temhîd* kitabında: «(...) Müslümanların âlimleri bu konuda görüş birliği içerisinde» demiştir".⁸⁹

Şâz kıraatların okunmasının ve bu kıraatları okuyanların arkasında namaz kılınmasının caiz olmadığı konusunda icmâ olduğu nakledilmekle beraber Şâfiî mezhebinde bazı âlimler, eğer okuduğu şâz kıraat anlamı değiştirmiyorsa veya bilmeyerek, cahillikten okumuşsa namaz bozulmaz ama bu okuyuş namaz kıraatı yerine de geçmez, demiştir.⁹⁰

4- Hanbelî Mezhebi:

Konuyla ilgili üç görüş nakledilmektedir:⁹¹

a) Hz. Osman mushafının dışına çıktığı için şâz kıraatlar okunarak kılınan namaz sahih değildir.

b) Senedi sahih olan şâz kıraatlar okunduğunda namaz sahih olur. Çünkü bazı sahâbîler Hz. Osman mushafının dışında kalıp şâz kabul edilen kıraatlarını okuyarak namaz kılmaya devam etmişlerdir. Hiçbir kimse onların namazlarının sahih olmadığını söylememiştir.

c) İmam Ahmed'den nakledilen bir görüşe göre de, kişinin namazında şâz kıraat okuması mekruhtur, ama okuduğu kıratın senedi sahih ise namazı sahih olur.

Mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini değerlendirdiğimizde şunu tesbit etmekteyiz: Âlimlerin çoğunluğu şâz kıraatların namazda okunmasını caiz görmemekte ve bunun haram olduğunu açıkça belirtmektedirler. Hatta

⁸⁷ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf, *et-Temhîd limâ fi'l-muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mehammed el-Felâh, Mağrib 1402, VIII, 293.

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, I, 474-475; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 83, 85; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 231.

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 82-83, 84.

⁹⁰ Nevevî, Muhyiddin, *el-Mecmû' şerhu'l-mühezzeb*, Beyrut ts., III, 392; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 83; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 231.

⁹¹ Fütûhî, Ali b. Süleyman, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Nezîh Hamâd, Muhammed Zühaylî, Dımaşk 1400, II, 133 vd.; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire ts., I, 535.

şâz kıraatları okuyan kimsenin, bilmiyorsa uyarılıp öğretilmesi gerektiğini, yine okumakta ısrar ederse bundan engellenip tedip edilmesi ve cezaya çarptırılması gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü şâz kıraatlar Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla nakledilmediğinden Kur'an değildir ve sahâbenin icmâ ile resmî mushafın dışında kalmıştır.⁹²

Dört mezhepten de nakledilen bir diğer görüşe göre ise, -bazı ay- rıntılarla birlikte-, genel olarak senedi sahih olan şâz kıraatların okunması namazda caiz görülmüştür.⁹³

C. Şâz Kıraatların Namaz Dışında Okunması

Şâz kıraatların namaz dışında okunması konusunda âlimler arasında iki görüş olduğu görülmektedir:

Birinci Görüş:

Âlimlerin çoğunluğu şâz kıraatların namaz dışında okunmasını caiz görmemişler ve bunun haram olduğunu açıkça belirtmişlerdir. Hatta şâz kıraatları okuyan kimsenin, bilmiyorsa uyarılıp öğretilmesi gerektiğini, yine okumakta ısrar ederse bundan engellenip tedip edilmesi ve ceza- ya çarptırılması gerektiğini söylemişlerdir. Konuyla ilgili Ebû Şâme şöyle demiştir: *"Bütün bölgelerdeki fukahâ, muhaddisler ve Arap dili âlimlerinin örnek alınan büyüklere namazda ve namaz dışında Kur'an'a saygı duyulup yüceltilmesi, şâz olan kıraatlardan sakınılması, meşhur ve sahih kıratlara tabi olunması, bilinen yöntemlere bağlı kalınması hususunda birleşmişler- dir"*.⁹⁴ Ebû Şâme şâz kıraatların okunması caiz olur mu, sorusuna da şöyle cevap vermiştir: *"Şâz kıraatlar, her ne kadar Arap diline ve resmî mushafa uygun olsa da, müslümanların icmâ ettikleri esas ile Kur'an'ın sabit olduğu tevâtür şeklinin dışına çıktığından okunması caiz değildir. Çünkü bunlar, râvileri güvenilir de olsa âhâd yolla sabit olmuştur. Böyle bir yolla Kur'an sabit olmaz"*.⁹⁵

Nevevî de şöyle demiştir: *"Ne namazda ne de namaz dışında şâz kı- raatların okunması, Kur'an'dan sayılmadığından caiz değildir. Çünkü Kur'an sadece tevâtür yoluyla sabit olur, şâz ise mütevâtir değildir. Eğer bir kişi buna muhalefet edip namazda veya namaz dışında onu okursa hemen ona tepki gösterilir ve engellenir. Doğru olan budur ve bundan asla dönülmez. Bunun dışında bir şey söyleyen ya hatalıdır ya da cahildir"*.⁹⁶

⁹² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s.181-182; Nevevî, *el-Mecmû'*, III, 392; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, s. 85; Zerkeşî, *el-Bürhân*, I, 332-333.

⁹³ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, VIII, 292; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, I, 268; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 19; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, I, 326; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, II, 9.

⁹⁴ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-veciz*, s.179.

⁹⁵ Ebû Şâme, a.g.e., s. 181.

⁹⁶ Nevevî, *Şerhu sahih-i Müslim*, Beyrut 1401, V, 131.

İmam Ebû Hanîfe İbni Mes'ud kıraatında yer alan “peş peşe = مَسَابِعَات” ilavesi sebebiyle yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasını şart görmüştür.¹⁰¹

İmam Mâlik, kendisinden nakledilen meşhur görüşe göre şâz kıraatları delil kabul etmemektedir. Bu sebeple de yemin keffareti orucunda İbni Mesud kıraatı ile amel etmeyerek peş peşe tutulmasını şart koşmamış, ayrı ayrı tutulmasını caiz görmüştür.¹⁰² İmam Mâlik'ten nakledilen bir diğer görüş ise, şâz kıraatlar âhâd haberlerle amel edildiği gibi delil kabul edilir, şeklindedir.¹⁰³

İmam Şâfiî, kendisinden nakledilen sahih görüşe göre, şâz kıraatı delil kabul etmekte ve onu Hz. Peygamber'den nakledilen âhâd haber derecesinde görmektedir. İşte bu yüzden *el-Üm* kitabında, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler”¹⁰⁴ âyetinde geçen, “kurû = قُرُوء” kelimesini “temizlik” anlamında “ethâr = أَطْهَار” terimi ile tefsir etmiştir. Onu bu yoruma götüren, Hz. Peygamber'den nakledilen âyetin, “likubuli iddetihinne = لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ” (iddetlerinin başlangıcında)” şeklindeki kıraatıdır.¹⁰⁵ Ona göre Hz. Peygamber bununla iddetin “âdet (hayz)” değil “temizlik (tuhr)” anlamına geldiğini bildirmiştir. Yani onun temiz halindeyken boşanmasını emretmiştir. Çünkü kadın ancak o zaman iddetine başlayabilir. Eğer âdet halinde boşanmış olsa o zaman kadın iddetine âdetin bir kısmı içerisinde başlamış olurdu.¹⁰⁶

Şâfiîlerden Gazâlî ve Âmidî'nin İmam Şâfiî'ye şâz kıraatı delil kabul etmediğine dair görüş nisbet etmeleri isabetli değildir. Çünkü onlar bu konuda İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin ifadelerine dayanarak hareket etmişlerdir. Cüveynî bu hususta şöyle demiştir: “Şâfiî'nin mezhebinden zâhir olarak anlaşılan, şâz kıraat delil olmadığı gibi güvenilir kişilerden nakledilen âhâd haber derecesinde de değildir”.¹⁰⁷

Şâfiî usûlcülerinden Zerkeşî bu konuyu şöyle açıklar: “Âmidî, şâz kıraatın delil olmadığı görüşünü Şâfiî'ye nisbet etmiştir. Aynı şekilde Ebyârî de¹⁰⁸ Şerhu'l-bürhân isimli eserinde bunun İmam Mâlik ve Şâfiî'nin meşhur görüşleri olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra İbnü'l-Hâcib onu izlemiş, aynı şekilde Nevevî de böyle demiştir. (...) Onları bu yanılğıya düşüren İmâmü'l-Harameyn'in *el-Bürhân* kitabında, bunun Şâfiî'nin zâhir görüşü olduğunu

¹⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 281; a.g.mlf. *el-Mebsût*, Beyrut ts., VIII, 155; Kâsânî, Ebû Bekr Alâuddin, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi 'ş-şerâi'*, Beyrut 1982, V, 111; Emîr Bâdişâh, *Teyisîru't-tahrîr*, III, 9.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut ts., II, 654; İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut ts., I, 306.

¹⁰³ Fütûhî, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, II, 138.

¹⁰⁴ Bakara, 2/228.

¹⁰⁵ Müslim, Talâk, 14; Nesâî, Talâk, 1.

¹⁰⁶ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1400, V, 224.

¹⁰⁷ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 666.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasan Ali el-Ebyârî (ö. 618), Mâlikî fakihî ve usûlcüsüdür.

söylemesidir”.¹⁰⁹

Bu yanlışlığın sebebi, Cüveynî’nin de belirttiği gibi, İmam Şâfiî’nin yemin keffareti orucunda, İbni Mesud’un ilgili kıraatı ile amel etmeyerek “peş peşe” tutma şartını ileri sürmemesidir.¹¹⁰

Şâfiî âlimlerinden İsnevî de Âmidî ve Cüveynî’nin İmam Şâfiî’ye nisbet ettikleri, şâz kıratı delil kabul etmediğine dair görüşü eleştirerek şöyle demiştir: “Doğru olan, şâz kıraatın Âmidî ve İbnü’l-Hâcib’e göre delil olmadıdır. Âmidî bunu Şâfiî’den nakletmiş ve İmâmü’l-Harameyn de el-Bürhân kitabında, «Şâfiî’nin zâhir görüşü budur» demiştir. Onların bu söyledikleri, Şâfiî’nin mezhebinin hılâfına olduğu gibi onun tâbîlerinin çoğunluğunun mezhebine de muhâliftir. Zira Şâfiî, Buveytî’nin *Muhtasar* isimli kitabının iki yerinde şâz kıratın hüccet olduğunu açıkça belirtmiştir. (...) İmâmü’l-Harameyn’i bu hataya düşüren, sonra da Nevevî’nin bu konuda onu taklit etmesine sebep olan, Şâfiî’nin İbni Mesud kıraatine rağmen yemin keffareti orucunda peş peşe tutmayı vâcip görmemesi olmuştur. Bu şaşılacak bir durumdur. Zira vâcip görmeme nedeni, bu kıraatin Şâfiî’ye göre sabit olmaması veya muâriz başka bir delilin var olması olabilir”.¹¹¹

İmam Ahmed ise, şâz kıraatın delil olduğu görüşündedir. Yemin keffareti orucunda, İbni Mesud’un ilgili kıratını delil kabul ettiğinden orucun peş peşe tutulmasının vacip olduğunu söylemiştir.¹¹²

Şâz kiraatların hüküm çıkartmada delil olması konusunda mezhep imamlarının görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra şimdi de onların tâbîleri olan fıkıh ve usûl âlimlerinin görüşlerine değinelim. Kaynakları incelediğimizde bu konuda genel olarak iki görüşün bulunduğunu tesbit ediyoruz:

Birinci Görüş:

Şerî hükümlerin çıkartılmasında şâz kiraatlar delil değildir. Bu görüş Cüveynî, Gazâlî, Âmidî, Nevevî, İbnü’l-Hâcib gibi bazı Şâfiî ve Mâlikî âlimlerinin görüşüdür. Aynı zamanda İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed’den de nakledilmiştir.¹¹³ Bu görüşü savunanlar gerekçe olarak şöyle söylemektedirler: Şâz kiraatları nakledenler onları hadis olarak değil Kur’an olarak rivâyet etmektedirler. Kur’an kıraatları mütevâtir olmayan nakillerle sabit olmaz. Dolayısıyla bu rivâyetlerin Kur’an olmadığı görüldüğü gibi âhâd haber olma-

¹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, I, 475.

¹¹⁰ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 666-667.

¹¹¹ İsnevî, Cemâlüddin, *et-Temhîd fî tahrîci’l-fürû’ ala’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1987, s. 141-143.

¹¹² İbni Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 458; a.g.mlf., *Ravzatü’n-nâzir*, I, 181; İbnü’l-Lahhâm, Alâuddin, *el-Kavâid ve’l-fevâidi’l-usûliyye*, Beyrut 1403, s. 156.

¹¹³ Cüveynî, *el-Bürhân*, I, 666; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 281; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 138; İbnü’l-Hâcib, *Müntehâ’l-vusûl*, s. 46; Fütûhî, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, II, 138.

dıkları da nakledenlerin ifadelerinden anlaşılmaktadır.¹¹⁴

İkinci Görüş:

Şâz kıraatlar şerî hükümlerin çıkartılmasında delildir. Hanefî mezhebinde İmam Ebû Hanîfe ve tâbileri, sahih olan nakle göre İmam Şâfiî ve Râfiî, Mâverdî, Rûyânî, İbnü's-Sübki, Zerkeşî gibi birçok tâbileri, İmam Ahmed ve tâbileri ile bir rivâyette İmam Mâlik bu görüştedir.¹¹⁵ Görüşlerini şu delile dayandırmışlardır:

Sahâbînin bu kıraatları naklederek mushafına kaydetmesi açık bir şekilde bunları Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işittiğini gösterir. Çünkü sahâbî âdil ve güvenilir olduğundan sadece Resûlullah'tan işittiğini nakleder ve mushafına kaydeder. Bu nakiller mütevâtir derecesine ulaşmadığından Kur'an olarak kabul edemiyoruz. Ama en azından bu rivâyetleri, bazı Kur'an naslarını tefsir etmek ve hükümlerini açıklamak maksadıyla Hz. Peygamber'den nakledilmiş âhâd haberler olarak kabul etmeliyiz. Bilindiği üzere sahih olan âhâd haberlerle amel etmek ve onlardan şerî hükümler çıkarmak vâciptir.¹¹⁶

2. Şâz Kıraatların Delil Olabilmesi İçin Aranan Şartlar

Şâz kıraatların şerî hükümlerin istinbatında delil olabilmesi için, genel itibariyle onunla amel edilmesini kabul eden âlimler tarafından bazı şartların ileri sürüldüğü görülür.

a- Hanefî Mezhebinde Aranan Şart:

Müteahhır bazı Hanefî usûlcülerinin şâz kıraatlarla amel edilebilmesi için kıraatın meşhur olmasını¹¹⁷ şart koştukları, âhâd yolla nakledildiği takdirde delil olmayacağını söyledikleri görülür. Nitekim bu şarttan dolayı, Ramazan orucu kazasının peş peşe tutulmasının vâcip olduğunu ifade eden Übey b. Ka'b kıraatı ile amel etmemişlerdir. Buna karşın yemin kefareti orucunun peş peşe tutulmasının vâcip olduğunu ifade eden Abdullah b. Mesud kıraatı ile meşhur olduğu gerekçesiyle amel etmişlerdir.¹¹⁸ Bu konuda Nesefî şöyle der: “İşte bu şarttan dolayı Ramazan kazasının

¹¹⁴ İbnü'l-Hâcib, *Müntehâ'l-vusûl*, s. 46; Nevevî, *Şerhu sahîh-i Müslim*, V, 130; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 108-109.

¹¹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 281; İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin, *Tahrîr* (Şerhi *Teysîr* ile), III, 9; İbn Abdişşekûr, *Müselle-mü's-sübût* (şerhi *Fevâtihu'r-rahamût* ile), II, 16; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 476-477; İbnü's-Sübki, *Cem'u'l-cevâmi'*, I, 231; İbni Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 181.

¹¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 281; İbn Abdişşekûr, *Müselle-mü's-sübût* (şerhi *Fevâtihu'r-rahamût* ile), II, 16; İbni Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, I, 181; İzmîrî, *Hâşiye ala'l-mirât*, I, 100.

¹¹⁷ Hanefî usûlünde meşhur, “Bir ve iki sahâbî tarafından âhâd yolla nakledilmiş, daha sonra tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli döneminde tevâtür sayısında râviler tarafından aktarılan haberdır”. Bk. Bezdevî, Ebu'l-Usr Ali b. Muhammed, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), Kahire ts., II, 368; Nesefî, Ebu'l-Berâkât Abdullah, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-menâr*, Beyrut 1986, II, 11-12.

¹¹⁸ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 18; İbni Melek, İzzüddin Abdüllatif, *Şerhu'l-menâr*, Dersaadet 1315, I, 40; Molla Hüsrav, Muhammed b. Ferâmuz, *Mirâtü'l-usûl şerhi mirkâtü'l-vusûl*, İstanbul 1309, I, 100; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 111.

peş peşe tutulması şart koşulmamıştır. Zira bunun şart koşulması haber-i vâhid ile Kur'an nassına ilave yapmaya yol açar. İbni Mesud kıraatı ise, meşhur olduğu için böyle değildir ve onunla Kur'an nassına ilave yapılması caizdir".¹¹⁹

Aynı konunun izahında Kâsânî de şöyle demektedir: "İbni Mesud kıraatı sahâbe arasında meşhur olduğundan, «meşhur haber» derecesinde görülmüş ve Kur'an oluşu kabul edilmese de onun bir tefsiri olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla meşhur haber derecesinde olduğundan onunla amel etmek vâcib olmuştur. Kur'an-ı Kerim'e meşhur haberle ilave yapılması da ittifakla caizdir".¹²⁰

Görüldüğü üzere onlar bu konuyu, "Nassa ilâve etmek nesih hükümündedir" şeklindeki usûl kuralı ile ilişkilendirmektedirler. Bu kurala göre, Kur'an nassına, âmmın tahsisi veya mutlakın takyidi şeklinde ilâve bir hüküm getirilebilmesi için bu ilâvenin Kur'an nassı gücünde olması, yani onun gibi mütevâtir veya ona yakın kabul edilen meşhur derecesinde olması gerekir.¹²¹

Buna göre şâz kıraat sahâbe arasında kabul görüp meşhur derecesine yükselmişse hüküm kaynağı olarak kabul edilir ve onunla mütevâtir Kur'an nassına ilâve yapılabilir. Meşhur olmayıp âhâd yolla sabit bir kıraat ise delil olmaz ve onunla Kur'an nassına ilâve caiz olmaz.¹²²

Fakat bazı Hanefî usûlcülerin ifadelerinden bu görüşün mezhep içerisinde üzerinde ittifak edilen bir görüş olmadığı anlaşılmaktadır. Zira *Tahrîr* ve *Müsellemü's-sübût* usûl eserlerinde Hanefî mezhebinde şâz kıraatın Hz. Peygamber'den işitilen diğer âhâd haberler gibi zannî bir delil olduğu, kesin bilgi ifade etmese de onunla amel edilmesi gerektiği açıkça vurgulanmaktadır.¹²³ Hâlbuki "meşhur rivâyet" kesin bilgi ifade eder.¹²⁴

Sonuç olarak şâz kıraatların Hz. Peygamber'den işitilmesi söz konusu olduğundan, diğer ondan işitilip nakledilen hadisler gibi kabul edilmiş ve âhâd yolla gelmiş de olsa onunla amel edilmesi gerekli görülmüştür. Serahsî'nin şu ifadeleri bu yorumu desteklemektedir: "Biz o ilâvenin Kur'an sayılmasını İbni Mesud'un kıraatı ile kabul etmedik. Ancak bu kıraatı Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği bir haber derecesinde gördük ve onun sadece Hz. Peygamber'den işittiğini okuyacağımızı bildiğimiz için de kabul ettik. Amel edil-

¹¹⁹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 18.

¹²⁰ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi*, V, 111.

¹²¹ Bezdevî, *Usûl* (şerhi *Keşfü'l-esrar* ile), III, 191 vd.; Serahsî, *Usûl*, II, 82 vd.

¹²² Duveyhî, *Dirâsât ve tahkikât fî usûli'l-fikh*, s. 34.

¹²³ İbnü'l-Hümâm, *Tahrîr* (Şerhi *Teyisîr* ile), III, 9; İbn Abdışşekûr, *Müsellemü's-sübût* (şerhi *Fevâtihi'r-rahâ-mût* ile), II, 16

¹²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 292; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 12.

mesinin vücûbu bakımından onun haberi makbuldür”.¹²⁵

b) Mâlikî Mezhebinde Aranan Şart:

Şâz kıraatı nakleden râvi onu Hz. Peygamber’den işittiğini açıkça belirtmediği takdirde onun kıraatı ile amel edilmeyeceği konusunda Mâlikî âlimleri görüş birliği içindedirler. Ancak onu Hz. Peygamber’den işittiğini açıkça belirtmiş ise, o zaman naklettiği bu şâz kıraat ile amel edilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbni Abdilber, Bâcî, Kurtubî gibi âlimlerin tercih ettiği görüşe göre, böyle şâz kıraatın âhâd haberler mertebesinde kabul edilerek onunla amel edilmesi daha doğrudur.¹²⁶

c) Şafîî Mezhebinde Aranan Şart:

Şafîî mezhebinde şâz kıraat ile amel edilebileceğini söyleyen âlimler, onu okuyan ve nakleden râvinin Kur’an olarak okumuş olmasını veya onu Hz. Peygamber’den işittiğini belirterek aktarmasını şart koşmuşlardır. Aksi takdirde bu kıraat âhâd haber mertebesinde görülmez ve onunla amel edilmez. Şafîîlerden Zerkeşî bunu Şîrâzî ve Mâverdî’ye nisbet ederek şöyle nakletmektedir: “*Şîrâzî et-Tezkira fî’l-hılâf kitabında şöyle demiştir: «Şâz kıraatın haber-i vâhid olarak kabul edilmesi ancak, okuyan râvinin onu Kur’an olarak okuması halindedir. Eğer onu tefsir olarak nakletmiş ise kabul edilmez».* (...) *Mâverdî de şöyle demiştir: «Eğer kârî (okuyucu) onu Kur’an’a nisbet etmişse veya onu Hz. Peygamber’den işittiğini belirtmişse o zaman haber-i vâhid olarak kabul edilir. Aksi takdirde sıradan bir yorum sayılır»*”.¹²⁷

d) Hanbelî Mezhebinde Aranan Şart:

Hanbelî âlimleri şâz kıraatla amel edilmesi için sahih bir senedle nakledilmiş olmasını yeterli görmüşlerdir. Onlara göre, âdil ve güvenilir bir râvi şâz kıraatın Kur’an’dan olduğunu belirtse de belirtmese de Hz. Peygamber’den sahih bir senedle nakledilmişse onunla amel edilir.¹²⁸

III. ŞÂZ KIRAATLARIN FIKHÎ İHTİLAFLARA ETKİSİ

Şâz kıraatların hüküm istinbatında delil kabul edilip edilemeyeceği konusunda âlimlerin farklı görüşleri sonucunda birçok fikhî meselenin hükmünde ihtilaf edilmiştir. Bu meselelerden bazıları şunlardır:

A. Âyette Geçen “Orta Namaz” ile Kastedilen Mana

Bakara sûresinde: “*Namazlara ve orta namaza devam edin*”¹²⁹ âyetin-

¹²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 281.

¹²⁶ İbni Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 280; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, VI, 183; Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu’l-muvattâ*, Kahire 1331, I, 245; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 478.

¹²⁷ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 477, 478.

¹²⁸ Fütûhî, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, II, 138; İbni Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 181.

¹²⁹ Bakara, 2/238.

de geçen “orta namaz”dan neyin kastedildiği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.

İmam Ebû Hanîfe ile Ahmed kastedilenin ikindi namazı olduğunu söylemişler ve bu konuda nakledilen sahih bir hadise dayanmışlardır.¹³⁰ Hz. Ali’nin naklettiği bir hadiste Resûlüllah (s.a.v.) Hendek savaşı gününde şöyle buyurmuştur: “Onlar bizi meşgul ederek orta namazı; ikindi namazını kılma-yı engellediler. Allah da onların evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun”.¹³¹

İmam Mâlik ve bazı Şâfiîler ise, kastedilenin ikindi dışında başka bir namaz olduğunu savunmuşlar ve bunu Âişe’den nakledilen şâz kiraata dayan-dırmışlardır. Onlara göre maksad sabah namazıdır. Söz konusu şâz kıratta: “Orta namaza ve ikindi namazına devam edin” ifadesi geçmekte, ikindi na-mazı “ve” atıf edatı ile “orta namaz”dan ayrılmaktadır. Onlar, böyle bağlaçlar önceki ile sonrakinin birbirinden farklı olduğunu ifade ettirir, demişlerdir.¹³²

Mâlikî âlimlerinden Bâcî konuyu şöyle açıklamaktadır: “(Şâz kiraatta) geçen bu ilaveden açıkça anlaşıldığına göre, «orta namaz» ikindi dışında başka bir namazdır. Nitekim âlimler de «orta namazın» hangisi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âişe’nin naklettiği kiraat onun ikindi namazı dışında başka bir namaz olmasını gerekli kılar. Çünkü bu kiraat, ikindi namazını bir bağlaç ile orta namaza bağlamıştır. Hâlbuki bir şey kendisine bağlanmaz. Dolayısıyla bu kiraattaki ilave orta namazın ne olduğunu belirtmemektedir”.¹³³

Şâfiî âlimlerinden Nevevî de şöyle demektedir: “Rivâyetlerde «ve ikindi namazı» şeklinde «ve» bağlacı ile geçmektedir. Mezhep âlimlerimiz bu bağlaç-tan «orta namazın» ikindi dışında başka bir namaz olduğu hükmünü çıkart-mışlardır. Çünkü atıf (bağlaç) iki şeyin birbirinden farklı olmasını gerektirir”.¹³⁴

B. Ramazan Orucu Kazasının Peş Peşe Yapılması

Ramazan orucunun kazası ile ilgili Kur’an’da: “Oruç sayılı günlerde-dir. Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar.”¹³⁵ hükmü beyan edilmektedir. Ancak Übey b. Ka’b’dan nakledilen şâz kiraatta, âyetle geçen, “başka günlerde tutar” kısmına “peş peşe = مُتَّابِعَات” ilâvesi bulunmaktadır. Bu kiraattaki ilaveden dolayı âlimler Ramazan orucu kazasının nasıl olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Sahâbeden Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Tâbiinden Nahaî ve Şa’bî, Zâhirî mezhebinin imamı Davud ez-Zâhirî ile teorisyeni İbni Hazm gibi âlimler Ramazan orucu kazasının peş peşe yapılması gerektiği görüşün-dedirler. Onlar bu konuda Übey b. Ka’b’dan nakledilen, “peş peşe = مُتَّابِعَات”

¹³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 141; İbn Âbidîn, *Raddü ’l-muhtâr*, I, 241; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, I, 207-208.

¹³¹ Buhârî, *Cihâd*, 98; Megâzî, 29; Müslim, *Mesâcid*, 202-206.

¹³² İbni Abdilber, *et-Temhîd*, IV, 284; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî ’l-Kur’an*, III, 139; Nevevî, *el-Mecmû’*, III, 60.

¹³³ Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 245.

¹³⁴ Nevevî, *Şerhu sahih-i Müslim*, V, 130; a.g.mlf., *el-Mecmû’*, III, 60.

¹³⁵ Bakara, 2/184, 185.

ilâvesi içeren şâz kıraata dayanmışlardır.¹³⁶

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin imamaları ve tâbileri Übey b. Ka'b'ın şâz kıratı ile amel etmemişler ve dolayısıyla Ramazan orucu kazasının peş peşe tutulmasını gerekli görmeyerek ayrı ayrı tutulmasının yerli ve caiz olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onlar bu konuda, “*Sizden kim hasta ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar*”¹³⁷ âyetinde geçen mutlak ifadeye dayanmışlardır.¹³⁸

C. Yemin Keffâreti Orucunda Peş Peşe Tutulma Şartı

Fakihler yemin keffâreti orucunun peş peşe tutulmasının vâcip olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî ve Hanbelî mezhebine ve bir görüşte Şâfiî mezhebine göre bu orucun peş peşe tutulması vâciptir. Onlar bu konuda nakledilen Abdullah b. Mesud kıraatına dayanmışlardır. Konu ile ilgili mütevâtir olan Kur'an âyeti: “*Kim (bu imkanı) bulamazsa, onun keffâreti üç gün oruç tutmaktır*”¹³⁹ şeklinde mutlak bir ifadeyle gelmiştir. Abdullah b. Mesud'un şâz kıratında: “*peş peşe* = مَسَابَعَات” ilâvesi geçmekte ve mutlak olan ifade, “peş peşe” kaydına bağlanmaktadır. Onlar, bu kıraat Kur'an ise, onunla amel etmek gerekli olur, Kur'an değilse de Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivâyettir. Zira sahâbî muhtemelen onu bir tefsir olarak Hz. Peygamber'den işitmiş ve Kur'an'dan sanarak kıraat olarak nakletmiştir, demişlerdir.¹⁴⁰

Mâlikî mezhebine ve Şâfiî mezhebindeki meşhur olan görüşe göre yemin keffâreti orucunda peş peşe tutma şartı ve gerekliliği yoktur, ama peş peşe tutulması daha faziletlidir. Çünkü mütevâtir olan Kur'an âyeti mutlak ifade ile gelmiştir. “Peş peşe” ilavesini içeren şâz kıraat ise mütevâtir olmadığı için Kur'an'dan değildir, Hz. Peygamber'e nisbet edilmediği için de hadis olarak kabul edilemez.¹⁴¹

D. Süt Emmede Haramlık Oluşturan Miktar

Fakihler süt emmede haramlık oluşturan miktar konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî ve Mâlikî mezhebine göre, haramlık oluşturan emmenin az miktarının belirli bir ölçüsü yoktur, yani azı da çoğu da eşittir. Onlar bu ko-

¹³⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 267; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, III, 89; İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Beyrut ts., III, 361.

¹³⁷ Bakara, 2/184, 185.

¹³⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 105; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 78; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 267; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, III, 89-90.

¹³⁹ Mâide, 5/89.

¹⁴⁰ Mergînânî, Burhanuddin Ebû'l-Hasan Ali, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul ts., II, 74; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, V, 111; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 458.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 654; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVIII, 120; İsnêvî, *et-Temhîd*, s. 142.

nuda: “Sizi emziren sütannelerinizi ve süt kız kardeşlerinizi (size haram kılın-
dı)” âyetinde geçen mutlak ifadeye dayanmışlar ve âyette emmek belirli bir
miktarla sınırlandırılmamıştır, demektedirler.¹⁴²

Konuyla ilgili Âişe’den nakledilen ve belirli bir miktar belirten şâz kı-
raatla amel etmemişlerdir. Söz konusu rivâyet şöyledir: “Kur’an olarak indi-
rilenler arasında, haramlık oluşturan bilinen on defa emme hükmü de vardı.
Sonra bu, bilinen beş defa emme hükmü ile kaldırıldı. Resûlullah (s.a.v.) vefât
ettiğinde bunlar Kur’an’dan okunanlar arasında bulunuyordu”.¹⁴³

Mâlikî âlimlerinden Bâcî bu konuda şöyle demiştir: “Hz. Âişe’nin,
«Kur’an’dan indirilenler arasında» ifadesiyle naklettiği ve bir kısmının nâsih
ve bir kısmının da mensûh olduğunu bildirdiği bu hadis Kur’an olarak sa-
bit olmamıştır. Çünkü Kur’an, sadece mütevâtir bir nakille sabit olur. Âhâd
haberlerle Kur’an sabit olmaz. (...) Bu şekilde bir nakille Kur’an’ın sabit ol-
mayacağı anlaşıldığına göre, bizim mezhebimizde, kim bir şeyin Kur’an ol-
duğunu iddia ediyor ve bu da bir hüküm içeriyorsa, o hüküm de geçerli ve
sabit olmaz. Çünkü bu hükmün sabit olması haberin Kur’an olarak sabit
olmasına bağlıdır”.¹⁴⁴

Şâfiî mezhebine ve Hanbelî mezhebinde sahih olan görüşe göre
haramlık oluşturan emme, beş defa ve üzerinde bir miktardaki emmedir.
Onlar yukarıda geçen Âişe hadisi ile amel etmişler ve âyette mutlak olarak
geçen emme hükmünün, “beş defa emme” vasfıyla kayıtlı olduğunu savunmuş-
lardır. Şâfiîlerden Zerkeşî şöyle demektedir: “İmam Şâfiî, Buveytî’nin Muh-
tasar isimli kitabında belirtildiği üzere bunu açıkça şöyle söylemiştir: «Allah
emmeyi âyette miktar belirtmeksizin zikretmiştir. Âişe ise miktarı beş defa
emme olarak nakletmiş ve bunun Kur’an olarak indirilenler arasında bulun-
duğunu haber vermiştir. Bu her ne kadar Kur’an olmasa da en azından Resû-
lullah’tan nakledilen bir hadis hükmündedir. Zaten Kur’an’ı da ondan başkası
getirmemiştir”.¹⁴⁵

E. İddet Süresi İle İlgili “Kurû” Terimiyle Kastedilen Mana

Fakihler, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kurû (ay hali) bek-
lerler”¹⁴⁶ âyetinde geçen “kurû” kelimesinin ne anlama geldiği konusunda
ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı kurû, “temizlik” anlamında derken bir kısmı da
“âdet-ay hali” manasına geldiğini söylemiştir.

Hanefî ve Hanbelî fakihlerine göre “kurû” ile kastedilen “âdet-ay ha-

¹⁴² Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 223; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, IV, 7; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 27.

¹⁴³ Müslim, *Radâ’*, 25; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 10; Tirmizî, *Radâ’*, 3.

¹⁴⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 156.

¹⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, I, 476.

¹⁴⁶ Bakara, 2/228.

li”dir.¹⁴⁷ Mâlikî ve Şâfiîlere göre ise, “kurû” “temizlik” anlamına gelir.¹⁴⁸ Her iki guruba mensup âlimler görüşlerini destekleyen çeşitli delillere dayanmışlardır. Ancak İmam Şâfiî “kurû” teriminin “temizlik” anlamına geldiğini söylerken Abdullah b. Ömer’in Hz. Peygamber’den naklettiği şâz bir kırata dayanmıştır. O da şudur: “Kadınlarınızı boşadığınızda, onları iddetlerinin öncesinde boşayın = إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِقَبْلِ عِدَّتِهِنَّ”.¹⁴⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kıratıyla iddetin âdet değil temizlik olduğunu haber vermiştir. Zira o, “(...) Onları iddetlerinin öncesinde boşayın” buyurmuştur.¹⁵⁰

SONUÇ

Şâz kıraatların mâhiyeti ve hukûkî değeri hakkında yaptığımız bu çalışma sonunda şu sonuçları tespit etmekteyiz:

1- Kur’an kıraatları nakil yönünden mütevâtir ve âhâd şeklinde iki ana kısma, âhâd olan da meşhur olan ve olmayan diye ikiye ayrılmaktadır.

2- Kur’an olarak kabul edilen mütevâtir kıraatların ölçüsü, Hz. Osman mushaflarından birine takdiren de olsa uyan, bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen, mütevâtir yolla nakledilip kıraat âlimleri nezdinde meşhur olan ve kabul edilen kıraat şeklinde ifade edilmiş ve bu kayıtlardan birini taşımayan kıraat şâz diye isimlendirilmiştir.

3- Şâz kıraatların bir kısmı, tevâtür derecesine ulaşmasa da, senedinin sahih olması, Arap diline ve resmî mushafa uyması sebebiyle meşhur kabul edilir. Bu tür kıraatlar, âyetlerin yorumlanmasında, şerî hükümlerin çıkartılmasında ve Arap dilinde delil olarak kabul edilmektedir. Ancak tevâtür derecesinde olmadığından Kur’an olarak okunamamaktadır. Şâz kıraatların bir kısmı da âhâd yolla ve sahih bir senedle nakledilmiştir. Bu tür olanlar da öncekiler gibi kabul edilebilmektedir. Diğer bir kısmı da âhâd yolla ama zayıf bir senedle nakledilmiş olduğundan Arap dilinde hiçbir veche girmemektedir. Bu tür kıraatlar ise dikkate alınmaz.

4- Şâz kıraatların, sıhhat şartlarından önemli bir unsuru ihtiva etmemesi onların önemini ortadan kaldırmamış, bilakis Arap dili, tefsir ve fıkıh gibi şerî ilimler alanında önemini korumuştur. Tefsir kitapları şâz kıraatlara önem vererek onları ilgili âyetlerin yorumunda, bazı Kur’an lafızlarının manasının anlaşılmasında ve bazı görüşler arasında tercih yapma konusunda delil olarak kullanmıştır. Ayrıca Kur’an lafızlarının manalarını ve i’rabını inceleyen kitaplar da şâz kıraatlara büyük önem vermiştir.

Fıkıh kitaplarında da, çeşitli şâz kıraatların sebep olduğu ihtilaflı meselelerden birçok örnekler bulunur. Âlimler her ne kadar şâz kıraatları

¹⁴⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, II, 27-28; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*’, III, 193; İbni Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 278-279.

¹⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 224; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 67.

¹⁴⁹ Müslim, *Talâk*, 14; Nesâî, *Talâk*, 1.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, V, 224.

HARAM AYLARIN FİKHÎ OKUNUŞU

Doç. Dr. Sabri ERTURHAN*

İslâm'da kutsal kabul edilen önemli zaman dilimleri arasında yer alan Haram ayların konu edildiği bu makale iki ana başlıktan oluşmaktadır. Birinci bölümde önce kavramsal çerçeve çizilecek akabinde haram aylarla ilgili tarihi arka plana daha sonra da İslâmî öğretilerde kutsallık anlayışına yer verilecektir. İkinci ana başlık altında ise haram ayların fikhî boyutu incelenecektir. Bu cümleden olarak haram aylar savaş hukuku, ceza hukuku ve ibadetler bakımından tetkik edilecek, çalışmada ayrıca haram ayların tarihselliği meselesi ile pratik hayatımızdaki yeri hususlarına da yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Haram Aylar, Muharrem ve Receb, Zilkâde, Zilhicce, Nesî', Savaş, Hac, Umre.

JURISTIC READING OF THE FORBIDDEN/SACRED MONTHS

This article, the subject of which is the forbidden months considered sacred in Islam, is composed of two main head-lines. In the first part, the conceptual frame of the subject will be drawn first, and then it will give place to the historical background of these months and to the understanding of sacredness in the Islamic teaching. Under the second main head-line, the juristic dimension of the forbidden months will be examined. These months will be studied from the aspects of war law, criminal war and worships within this context. Furthermore, the historicity of the forbidden months and their place in our practical lives will be taken up particularly.

Key Words: The Sacred Months (forbidden months), Muharram, Rajab, Dhul-Qi'dah, Dhul-Hijjah, Nasee' (postponement of a sacred month), Pilgrimage, umrah (the visit to Makkah).

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, e-mail: serturhan@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

İslâm'da bazı zamanlar kutsal kabul edilmektedir. Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Receb ayları da bahse konu kutsal zamanlar cümlesindendir. Bu ayların "Haram aylar" olarak nitelenmeleri dikkat çekicidir. Ay, haram olur mu, bir ayın haram olması ne demektir, bu aylarda her şey mi haramdır, her şey haram değil ise neden bu şekilde isimlendirilmişlerdir, bu ayları diğer aylardan ayıran özellikler nelerdir ve nihayet bu ayları fikhî açıdan nasıl okumak gerekmektedir. Bu makalede ana hatlarıyla bu husuklar incelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın birinci bölümünde kavramsal çerçeve ve İslâm'daki kutsallık anlayışının yer aldığı genel bilgiler yer alacak; ikinci bölümünde ise bütünüyle haram aylarla ilgili fikhî hükümlere yer verilecektir. Daha sonra genel bir değerlendirme ile bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

I-GENEL BİLGİLER

Bu ana başlık altında Kamerî Aylar, Haram Aylar ve tarihî arkaplanı, bu ayların "haram ay" olarak adlandırılma gerekçeleri ile nesî kavramına yer verilecektir. Haram ayların İslâm'da kutsal sayılan zaman dilimleri içerisinde çok önemli yer işgal etmeleri hasebiyle ayrıca İslâm'da kutsallık anlayışı ve kutsallığın kaynağı hususuna yer verilecektir.

A-Kavramsal Çerçeve

1-Kamerî Aylar

Kamerî takvim, Ay'ın hareketlerinin esas alındığı takvim türüdür. Bu takvimde ayların başlangıç ve bitiş zamanları Ay'ın hareketlerine göre belirlendiğinden on iki aydan ibaret olan kamerî yıl, güneş yılından on bir gün daha kısa olmaktadır. Böylece kamerî aylar güneş yılı içinde hep değişirler ve hep farklı mevsimlere gelirler.

Haram ayların da içerisinde bulunduğu Kamerî takvim sırasıyla şu aylardan oluşmaktadır: Muharrem (محرّم), Safer (صفر), Rabîu'l-evvel (ربيع الأول), Rabîu'l-âhir (ربيع الآخر), Cumâde'l-ûlâ (جمادى الأولى), Cumâde'l-âhira (جمادى الآخرة), Receb (رجب), Şa'bân (شعبان), Ramazân (رمضان), Şevvâl (شَوَّال), Zü'l-ki'de (ذُو الْقَعْدَةِ), Zü'l-hicce (ذُو الْحِجَّة)¹

2-Haram Aylar

Çalışmamızın konusunu oluşturan Haram Aylar sırasıyla Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Recep aylarından oluşmaktadır. Bu aylardan üçü peş peşe gelmekte Recep ayı ise başka bir zamanda gelmektedir. İslâm'dan önce

¹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî el-İsfehânî, *Kitâbü'l-ezmine ve'l-emkine*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1417/1996, s. 126; Mahmud Rifat Kademoğlu, "Kamerî Aylar", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, IV, 256; Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, III, 71, 564.

ilk üç ay Araplara göre hac aylarıydı². Ayette de hac zamanının belli aylardan ibaret olduğu³ belirtilmektedir⁴. Fukahânın cumhûruna göre ise hac ayları Şevvâl ve Zilkâde ayları ile ve Zilhicce'nin ilk on gününden oluşmaktadır. Böylece hac aylarından Zilkâde ile Zilhicce'nin on günü haram aylar içerisinde yer almaktadır⁵. Şafilere göre hac ayları Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce'nin ilk dokuz günü yani arefe gününe kadar olan süredir. Sahabeden Abdullah b. Mes'ûd, Câbir b. Abdillâh, Abdullah b. Zübeyr ile tâbiûndan Hasan, İbn Sîrîn ve Şa'bî ve fukahâdan Sevrî ile Ebû Sevr de bu görüştedir⁶.

Hanefî⁷ ve Hanbelîler'e göre hac ayları Şevvâl, Zilkâde ile Zilhicce'nin ilk on günüdür⁸.

Mâlikîler'e göre ise Şevvâl, Zilkâde ve Zilhicce aylarının tamamı hac aylarıdır⁹.

a) Tarihî Arka Plan

Haram aylar anlayışı ta Hz. İbrahim ve İsmail'den beri mevcut olan bir uygulama idi. Araplar o zamandan beri buna titizlikle riayet etmişler, bu uygulamayı nesilden nesile büyük bir özenle devam ettirmişlerdir¹⁰.

² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîl'l-Kur'an*, Beyrut 1408/1988, VI/10, s. 124; Merzûkî, *Kitâbü'l-ezmine ve'l-emkine*, s. 165-166; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1408/1998, II, 498; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi'l-tenzil ve uyuni'l-ekâvil fi vücûhi'l-te'vîl* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Riyâd, 1418/1998, III, 42; Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'lġayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 1411/1990, III/6, s. 28; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1985, VIII, 133; Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru'l-tenzil ve esrârü'l-te'vîl*, İstanbul, ts, I, 404; Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurahman İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif fî mâ li mevâsimi'l-âmi mine'l-vezâif*, Beyrut 1414/1993, s. 124; Muhammed b. Muhammed. Mustafa el-İmâdî Ebussuûd Efendi, *İrşâdû'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1347/1927, II, 405; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (nşr.: Hişâm Buhârî-Hıdr Ukkârî), Beyrut 1415/1995, II, 446; Ebu'l-Fadl Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut 1414/1994, VI/10, 73, 130; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, yy, 1381/1926, VII/I, 302; Duman, *Beyânü'l-Hak*, III, 71, 564.

³ Bakara (2), 197.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire 1400/1980, I, 235-236; Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Yayınları, İstanbul 1971, II, 718-719.

⁵ "Eşhûru'l-hacc" *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, V, 49-50; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*, Dimaşk, 1989, III, 64.

⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, IV, 27.

⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, IV, 61.

⁸ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mekke, 1412/1992, III, 268-269.

⁹ Abdülvehhâb el-Bağdâdî, *el-Meûne* (thk. Hamîş Abdülhak), Beyrut 1415/1995, I, 508; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd (hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (thk. Mâcid el-Hamevî), Dârü İbn Hazm, Beyrut 1416/1995, II, 634; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, II, 405; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Huraşî, *Şerhu muhtasari Sîydî Halîl*, Bulak, 1319, I/2, s. 300; Muhammed b. Ahmed Uleyş, *Minehu'l-celîl şerhu muhtasari Sîydî Halîl*, Beyrut 1409/1989, II, 223-224; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, III, 64.

¹⁰ Ebussuûd Efendi, *İrşâdû'l-akli's-selîm*, II, 405; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI/10, s. 142-133; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, IV, 2524; Muhammed Hayr Heykel, *el-Cihâd ve'l-kutâl fi's-siyâseti's-Şer'iyye*, Beyrut 1996, III, 1512.

Bu aylar musalaha ayları idi, mukaddes aylardı. Bu itibarla Cahiliye Arapları bu aylara son derece hürmet ediyor, hiçbir şekilde savaşmayı muhah görmüyorlardı¹¹. Hatta bir şahıs baba veya kardeşinin kâtiline dahi rast gelse ona saldırmadan sessizce yoluna devam ediyordu. Bu yasak nedeniyle herkes çarşıya ve pazara son derece güven içerisinde gidiyor, her türlü ihtiyacını karşılıyor ve ticaretini yapıyordu. Bu ayların haram kılınması, çöl hayatının doğasının gerektirdiği kaçınılmaz bir gereklilikti. Çünkü çöl ahalisi son derece yoksulluk ve fakirlik içerisinde idiler. Hayatlarını idame için biri birleriyle yarışıyorlar, bazen ot ve su yüzünden bazen de kervan yollarına sahip olmak için biri birleriyle çarpışıyorlardı. Savaş ve akınlar adeta hayatlarının bir parçası idi. Bu derece çetin hayat şartlarından biraz uzaklaşmak için nefes alacak ve hayatlarına düzen verecek bir zaman dilimi gerekmekteydi ki bu da haram aylar sayesinde mümkün olmaktadır¹². Yine bu ayların dini nitelikli barış ayları olmasına istinaden Araplar hacc mevsiminde Mekke'ye yolculuk yapabiliyor, hac menâsikini ifa edebiliyorlar, sonra evlerine güven içerisinde ve korkusuzca dönüyorlardı¹³.

Şüphesiz bu aylarda Araplar açısından çok büyük dinî, ictimaî ve iktisadî maslahatlar bulunmaktaydı. Bu nedenle ayet ve hadislerde de vurgulandığı üzere bu ayların hürmetine son derece titizlikle riayet ediyorlar, bu kutsal barış sürecini ihlal etmemek için son derece itina gösteriyorlardı. Öyle ki kan akıtmayı barındırması nedeniyle bu aylarda av dahi yapmıyorlardı. Kısaca bu süre içerisinde insanlar kendilerini son derece bir güven ve huzur içerisinde hissediyorlardı ve öyle de oluyordu. Böyle bir barış ortamının doğmasında tabîî ki bu ayların haramlığının dinî bir boyaya boyanması rol oynamıştır. İşte dinî, sosyal ve ekonomik birçok maslahatı barındırması hasebiyle Kur'ân, "yararlı ve elverişli olanın ibkâsı" prensibine riayetle bu ayların hürmetini ve kutsallığını tekid etmiştir (Tevbe, 9/36). Bu tekid sonunda da meşru müdafaa, zulmün engellenmesi, İslâmî davetin hürriyetini garanti etme dışında bu aylarda hiçbir şekilde harbe izin vermemiştir¹⁴.

Bununla birlikte Câhiliye döneminde senenin hiçbir ayını haram saymayan ve onun kutsallığını kabul etmeyen kabileler de bulunmaktaydı. Onlara göre senenin bütün ayları eşit değerdeydi. Dolayısıyla hiçbir ayda savaş ve kıtâlden geri durmuyorlardı¹⁵.

¹¹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Çev.: Salih Tuğ), Ankara 2003, II, 858-859.

¹² Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (ced), *el-Beyân ve'l-tahsîl* (thk. Muhammed Haccî-Ahmed Şarkâvî), Lübnan 1408/1988, XVIII, 315; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 405; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI/10, s. 142-133; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2524; Muhammed Heykel, *el-Cihâd ve'l-kutâl*, III, 1512; Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut 1413/1993, VIII, 471-472.

¹³ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, VII/I, 302.

¹⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, VII/I, 302.

¹⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII, 474-475.

b) Haram¹⁶ Ay Olarak Adlandırılma Gerekçeleri

Bu aylar genel olarak şu sebeplere istinaden “haram ay” olarak isimlendirilmişlerdir:

a) Bu aylarda savaşmak yasaktır. Bu nedenle de haram aylar olarak isimlendirilmişlerdir. Nitekim Bakara, 217. ayetinde haram aylarda savaşmanın büyük günah olduğu ifade edilmektedir¹⁷. Bu yasağın ihlâl edilip günah işlenmiş olması nedeniyle bu aylarda yapılan savaşlara “Ficâr savaşları” denmiştir. İslâm’ın zuhurundan önce bu savaşlar dört defa vukû bulmuş, Hz. Peygamber bunların ikisine katılmış ama fiilen kıtâle karışmamış, katılması genelde amcalarına ok vererek yardım etme şeklinde olmuştur¹⁸.

b) İşlenmesi yasaklanan fiillerin bir haram ayda işlenmelerinin günah veya cezasının diğer vakitlerde işlenenlere göre kat kat fazla olması yine bu aylarda yapılan ibadet ve taatların mükâfâtlarının da diğer vakitlerde işlenenlere oranla çok daha fazla ve çok daha faziletli olmasına istinaden bu ad verilmiştir. Bu sebeple bu aylara ziyâdesiyle ta’zîm ve ihtiram gösterilmesi gerekir¹⁹.

c) Haram ay olarak vasedilmelerinin bir diğer nedeni ise Hac ve umre menâsikinin güven ve huzur içinde ifa edilebilmesi içindir²⁰.

Eşhür’ül-hurum kapsamında yer alan her bir aya bu ismin verilme nedenine gelince;

Hac aylarından önce gelen **Zilkâde** ayında insanlar savaştan geri durmakta, savaş yapmamakta ve hac farîzasını ifa için yola çıkmaktaydılar. Bu aya bu nedenle **Zilkâde** denilmiştir²¹.

Zilhicce ayında insanlar, hac menâsikiyle meşgul oldukları ve hac farîzasını edâ ettikleri için bu aya bu isim verilmiştir²².

Zilhicce’den sonra gelen **Muharrem** ayı ise hacıların uzaktan geldikleri ülkelerine güven içerisinde dönmelerinin temini için haram aylar kapsamına alınmıştır²³.

¹⁶ Haram kavramı için bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, II, 119-121.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1414/1993, III, 162-163; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 498; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 127; Hüseyin Algül, “Haram Aylar”, *DİA*, XVI, 105.

¹⁸ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 52-53; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed*, Kâhire, 1965, s. 116-117; Hüseyin Algül, “Ficâr”, *DİA*, XIII, 52.

¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 162-163; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 498; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 127; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2523; Algül, “Haram Aylar”, *DİA*, XVI, 105.

²⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 127.

²¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 354-355; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 127; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII, 477.

²² İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 354-355; İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 127; Cevad Ali, *a.g.e.*, VIII, 477.

²³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 354-355; İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 127; Cevad Ali, *a.g.e.*, VIII, 477.

Receb ayına bu ismin verilmesi ise bu aya ta'zîm edilmesi nede-niyledir. Bir başka kabule göre Melekler bu günde Allah'ı tahmîd ve tesbih için toplandıklarından bu ad verilmiştir. Bir başka görüşe göre de Mudar kabilesi bu aya ziyâdesiyle ta'zîm ve hürmet gösterdiğinden Mudar-ı Receb denmiştir²⁴.

Receb ayı yılın ortasında yer almaktadır. Genel kabule göre bu ayın haram kılınma gerekçesi, uzak yörelerden Beytullâh'ı ziyaret etmek ve umre yapmak amacıyla gelen kişilerin bu görevlerini ifalarının akabinde ülkele-rine güven içerisinde dönmelerinin sağlanmasıdır²⁵. Fakat Cevâd Alî Recep ayı ile ilgili bu ta'lîli isabetli bulmaz. Çünkü umre amacıyla gelenler için de hac amacıyla gelenler kadar bir süre lazımdır. Ona göre Recep ayının haram aylar kapsamında olmasının sebebi, Recep ayının da kutsal haram ay olmasıdır. Bu ayda Allah'a özellikle Mudar ve Rabîa kabileleri tarafından atâir (put-lara koyun kurban etmek) ile takarrub edilirdi²⁶. Yani iddia edildiği gibi bu ayda umreden dönüşlerde bir yol tehlikesi mevcut değildi²⁷.

3-Nesî' Kavramı

Kavramsal çerçevede yer verilmesi gereken bir kavram da nesî' kavramıdır. Nesî', ıstilahta genel olarak, haram aylarda savaşa izin verebilmek ve hac mevsimini sabitlemek amacıyla kamerî takvimi şemsî takvime dö-nüştürüp ikisini eşitlemek ve bu işlem sırasında eklenen ay ve gün sayısı anlamına gelmektedir²⁸. Nesî'in niteliği konusunda zâhiren de olsa farklı yaklaşımlar vardır²⁹.

Nesî' uygulamasına Kur'ân'da yer verilmekte ve böyle bir uygulama-nın küfürde ileri gitme olduğuna dikkat çekilmektedir³⁰.

Nesî', Mezopotamya, Eski Çin, Moğol, Tibet gibi ay tavimini esas alan kadîm kültürlerde ve Müsevîler'de yaygın olan bir uygulamadır³¹. Muham-med Hamîdullah, Câhiliye Arapları'nın nesî' uygulamasına İslâm'ın zuhu-rundan 450 yıl kadar önce başladıklarını ifade etmektedir³².

²⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 129.

²⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 354-355; İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 127; Cevad Ali, *a.g.e.*, VIII, 477.

²⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 130; Cevad Ali, *a.g.e.*, VIII, 478.

²⁷ Cevad Ali, *a.g.e.*, VIII, 478.

²⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 787-792, 857-858; a. mlf, "The Islamic Calender and its Historical Background /Hicrî Takvim ve Tarihi Arka planı", (trc. Kasım Şulul), UÜİFD, IX/9 (2000), s. 671-685; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, XII, 137-140, Kevser Başar, *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *MÜSBE*, İstanbul 2006; Mustafa Fayda, "Nesî'", *DİA*, XXXII, 578.

²⁹ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 787 vd.

³⁰ Bk. Tevbe (9),

36 (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ).

³¹ Fayda, "Nesî'", *DİA*, XXXII, 578.

³² Fayda, "Nesî'", *DİA*, XXXII, 578.

Nesî' uygulamasının bir ayın haramlığının başka bir aya ertelenmesi veya ay yılı ile güneş yılını dengeye getirmek amacıyla yıla bir ayın ilave edilmesi şeklinde başlıca iki şekli bulunmaktaydı³³.

a) Nesî'in Ay İlâve Edilmeden Uygulanması

Bu görüşe göre nesî'in tarifi haram olan bir ayla helal olan bir ayın yer değiştirmesi demektir. Bu kabule göre haram olan Muharrem ayı ile helal olan Safer ayının yerleri değiştiriliyor, diğer aylara dokunulmuyor ve yerlerinde bir oynama yapılmıyordu³⁴.

Cumhûra göre en kesin ve yaygın anlamda kabul gören nesî' anlayışı, ayların sayılarını artırmaksızın haram ayların te'hîr anlamındaki bu şekilde olanıdır³⁵. Bu ayların yerini değiştirmek şekliyle Câhiliye Arapları, haram ve helal hükümlerle adeta oynuyorlardı. İşte İslâm böyle bir yanlış uygulamayı ilga etmiştir. Bu uygulama onlara Yahudilerden geçmiştir. Üstelik Yahudilerin 72 (yetmiş iki) üyeli din âlimlerinden müteşekkil en yüksek kurulu ve mahkemesi *Sanhedrin*'in başkanının ünvanı prens anlamına gelen "Nâsî" idi. Bu durumda nesî' sadece haram ayların kendisinde uygulanıyordu³⁶.

b) Takvime Her Sene İlâve Yapılması

Takvime ay ilavesi şeklindeki nesî' uygulamasının da farklı birkaç şekli bulunmaktaydı. Ayetin zâhiri³⁷ de bunu ihsâs ettirmektedir.

ba) Takvime Her Sene Ekleme Yapılması

Bu yaklaşıma göre Kureyş her sene takvime bir ay ekliyordu, bu durumda her on iki senede hac bir kere Zilhicce ayına denk geliyordu.

bb) İki Senelik Periyotlarla Takvime İlâve Yapılması

Bu kabule göre Araplar nesî'yi iki senelik periyotlarda gerçekleştiriyorlardı. Bir yıl takvime bir ay ekleniyor bir yıl eklenmiyordu.

bc) Üç Senelik Periyotlarla Takvime İlâve Yapılması

Bu görüşe göre ise müşrik Araplar her üç senede bir seneye bir ay ekliyorlardı ve bu işi nesî' olarak isimlendiriyorlardı. Nesî'li sene on üç kame-

³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vil'l-Kur'ân*, VI/10, s. 129-132; Merzûkî, *Kitâbü'l-ermine ve'l-emkine*, s. 67-69; İbn Rüşd (ced), *el-Beyân ve'l-tahsîl*, XVIII, 314-316; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb/et-Tefsîru'l-kebîr*, VIII/16, s. 45-46; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 137-138; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 206-207; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 447-448; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, II, 226; Fayda, "Nesî'", *DİA*, XXXII, 578; Başar, *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 31.

³⁴ Başar, *a.g.e.*, s. 47-52.

³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2529.

³⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, VIII/16, s. 45-46; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, 125; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII, 488-508; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2529-2541; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996, s. 178-182; Başar, *a.g.e.*, s. 47-52.

³⁷ Tevbe (9), 36.

ri aydan oluşuyordu. Böylece onların ayları zaman içerisinde dönmüyordu, her ayın değişmeyen bir yeri vardı.

bd) Düzensiz Aralıklarla Takvime İlâve Yapılması

Bugünün teknik ve astronomi bilgilerinin ışığında, Arapların o dönemde uyguladıkları nesî usûlü hakkında önerilen, periyodik fakat düzensiz aralıklarla nesînin uygulandığını savunan bu görüş tutarlı ve doğru görünmektedir. Bîrûnî'nin savunduğu bu görüşe göre Araplar, şemsî sene ile kamerî sene arasındaki ortalama on bir günlük farkı tam bir ayı tamamladığında ekliyorlardı³⁸.

Bu uygulamalar Hac mevsiminin deverân etmeden sürekli belli bir mevsimde kalmasını sağlamak amacıyla yapıyordu. Çünkü Araplar için Hac mevsimi çok önemliydi, büyük ve mühim panayırlarını ve ticaret faaliyetlerini hac mevsiminde düzenliyorlardı. Bu sebeple Hac zamanını şemsî takvime göre uyarlamaya çalışarak, hac zamanını belli aralıklarla değiştiriyorlardı. Araplar senelerini kamerî takvime göre hesap ettikleri için onların hac zamanları bazen yaza bazen kışa denk düşerdi. Bu hal panayırlardaki ticarî hayatı olumsuz etkiliyordu. Ayrıca yaz aylarında seyahat daha meşakkatli oluyordu. İşte ticaret mevsimi de demek olan hacdan azamî ölçüde ticarî kazanç temin etmek ve diğer olumsuzlukları ortadan kaldırmak amacıyla Araplar, hac mevsimini sabitlemişler, bunun için de kamerî takvimi güneş takvimine uyarlamışlardı³⁹.

Arapların, hac mevsimini sabitleştirme dışında nesîye başvurmalarının bir diğer nedeni ise savaşıma imkan sağlamaktır. Şöyle ki; Cahiliye döneminde Araplar hayatlarını genellikle savaş ve yağmacılık yapmakla idame ettiriyorlardı. Geçimlerini savaş, yağma ve çapulculuk üzerine kuran bir toplumun üç ay peşpeşe savaş yapmaksızın durmaları çok zordu, buna katlanamıyorlardı. Savaşa daha fazla zaman bulabilmek amacıyla bahse konu haram aylardan birini erteliyorlardı⁴⁰.

Nesî uygulaması İslâm'ın zuhûruna kadar devam etmiştir. Hz. Ebûbekir H. IX. yılda hac yapmıştı. Bu hac Zilkâde ayına tekâbül etti. Hz. Peygamber de H. X. yılda hac yaptı. Bu da Mîlâdî 631 yılı ve Zilkâde ayına tekâbül etti. Sonra bu nesî uygulamasını iptal babında Tevbe sûresi 36. ayeti nâzil oldu. Bu ayetin tefsiri şöyledir: Allah nezdinde yani Allah'ın hükmünde muteber ayların adedi muhakkak on iki aydır. Bu tespit, şunun bunun

³⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 125-126; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2530-2535; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, s. II, 787-791; Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII, 579; Başar, *Cahiliye Dönemi Arap Takviminde Nesî*, s. 31-47.

³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, VIII/16, s. 45-46; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, II, 227; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, s. II, 858-859; Başar, *a.g.e.*, 25; Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII, 578.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 43; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 137; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 404; İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 125; Yazır, *a.g.e.*, IV, 2529-2531; Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII, 578; Başar, *a.g.e.*, 27-30.

uydurması ve farzıyyat ve itibarı ile değil Allah'ın, yer ve gökleri yattığı gün takdir ettiği Allah yazısında, hak takviminde böyle takdir edilmiş, böyle kararlaştırılmış ve böyle yazılmıştır⁴¹.

Bu ayetin nüzûlü üzerine Hz. Peygamber, Vedâ Haccı'nda meşhur hutbesini irâd ederek şöyle demiştir:

Nesî', şüphesiz küfürde ileri gitmektir, kâfirler bununla saptırılır. (Bu nesî') uygulamasıyla Allah'ın haram kıldığı ayların sayısı ile (güya) denkleştirmek için haram ayı bir yıl haram bir yıl da helal sayarlar. Dikkat ediniz! Artık zaman Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı, ilk günden takdir ettiği gerçek durumuna geri dönmüştür. Allah'ın kitabında/ezelî hükmünde ayların sayısı on ikidir. Bu aylardan dördü haram aylardır. Bu haram aylardan üçü olan Zilkâde, Zilhicce ve Muharrem peş peşedir. Diğeri ise Cumâde'l-âhire ile Şabân arasında yer alan ve Mudar ayı olarak şöhret bulan Receb ayıdır. Bir ay yirmi dokuz veya otuz gündür. Tebliğ ettim mi?⁴².

Hz. Peygamber'in Veda haccı hutbesinde öncelikli olarak ay-yıl hesabından bahsetmesi bunun, o devirde can, namus masuniyeti adına son derece önemi haiz bulunmasına binâendir. Şöyle ki, Araplar, asırlar boyu hadiste belirtilen dört aya hürmet ede gelmişler ve bu aylarda harbetmeyi, kan dökmeyi haram kılmışlardı. Hac bu aylarda ifa olunurdu. Ukâz, Zü'l-mecâz ve Mecenne gibi panayırlar hep bu sukûnetli ve emniyetli aylarda kurulurdu. Bilâhare gazvecilik ve çapulculuk maksadıyla gah haram ayların yerleri değiştirildi; gah on iki ay on üç aya çıkarıldı. İşte bu anarşiye bir son vermek için Hz. Peygamber, bu hutbesinde bir yılın on iki ay olduğunu tespit ve haram ayları da adları ile tayin buyurmuştur⁴³.

Hz. Peygamber'in bu hadisine göre ayların yerleri önceki bulundukları aslî hallerine dönmüş, Hac aslî zamanı olan Zilhicce'ye dönmüş böylece nesî' batıl olmuştur. Bir başka ifadeyle zaman hakikaten Allah Teâlâ'nın yer ve gökleri yarattığı günkü hey'eti gibi bir devre girmiş, sene on iki ay olmuş, haram aylar haram ay olarak fitrattaki yerlerini bulmuş, Zilhicce, Zilhicce olmuş ve hac hakikaten Zilhicce'de yapılmıştır. Çünkü geçen seneye kadar nesî' cari olduğundan Ebubekir'in haccettiği dokuzuncu senede bile hac Zilkâde'de yapılmış, Zilhicce addedilmişti. Şimdi bu haksızlıklar

⁴¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 42; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 132; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 404; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*; yy, ts, X, 182; Yazır, *a.g.e.*, IV, 2522.

⁴² يا أيها الناس إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله ألا وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وإن عدة الشهور اثنا عشر شهرا في كتاب الله منها أربعة حرم ثلاثة متواليه ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب الذي يدعى شهر مضر ، الذي بين جمادى الآخرة وشعبان والشهر تسعة وعشرون يوما ، وثلاثون ألا هل بلغت

Buhârî, "Tefsîru sûre 9", 8, "Bedü'l-halk", 2, "Meğâzî", 77, "Edâhî", 5, "Tevhîd", 24; Müslim, "Kasâme", 29, Ebû Dâvûd, "Menâsik", 67; Ahmed b. Hanbel, V, 37, 73.

⁴³ Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1983, X, 404.

kalkmış ve hatta her açıdan yeni bir döneme girilmiştir⁴⁴. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu ifadeleri yılın aylarının Allah'ın ilk yarattığı ve takdir ettiği şekliyle aynen yerli yerine yeniden oturduğunun takriridir. Bu uygulamayla aylar, herhangi bir takdim ve te'hîrden, ziyâde ve eskiltmeden, nesî' ve tebdilden tamamen uzak ve arındırılmış olarak aynen ilk şekline dönmüştür⁴⁵.

Hz. Peygamber'in Hicrî onuncu yıla kadar hac yapmaksızın beklemesi de ayların gerçek yerlerinde olmadığındandır. Aylar yerli yerine dönüp hemen haccını ifa etmiş ve konuya ilişkin hadisiyle bu konuya son noktayı koymuştur⁴⁶. İşte bu günden itibaren İslâm, nesî' uygulamasını ilga etmiş senenin ayları aslına uygun olarak tekrar yerli yerine oturmuş, bundan böyle kamerî takvim müslümanların resmî takvimi olagelmıştır⁴⁷.

B-İslâm'da Kutsal Kavramı

Haram aylar kutsal olduğundan, bu kutsallığın kaynağı ve kutsallık nedenlerine özetle yer vermek isabetli olacaktır.

İslâm'da mutlak anlamda kutsallık sadece Hz. Allah'a mahsustur⁴⁸. Onun güzel isimlerinden biri "Kuddûs"tur⁴⁹. Kuddûs; gayet mukaddes, her türlü şâibeden münezzeh, zatında, sıfatlarında, fiillerinde, hükümlerinde ve isimlerinde eşsiz nezâhet sahibi kısaca her vasfında en mükemmel, tertemiz, pam pak demektir⁵⁰. Kuddûs; fazilet ve güzelliklerle methedilen demektir. Bütün nezâhet, bütün övgüye layık kemâlât, fazilet ve güzellikler onundur. Hiçbir şey onun kutsî sahasına asla yetişemez. O hiçbir tahdit ve tasavvura sığmaz, hiçbir şirk kabul etmez, mülküne kimseyi ortak kılmaz. Haksızlık yapmaz, lekeli şeyler ona yanaşamaz. Oğla, kıza; dosta ve yardımcıya asla muhtaç değildir⁵¹.

Allah'tan başka herhangi bir varlığa kutsiyet izafe edip gönül bağlamak, yaratılmışların en şerefli olan insanın hem selim fitratı hem şuurulu canlı olmanın sağladığı üstün konumu hem de şahsiyetinin gelişmesi olgusuyla bağdaşmaz. Bu nedenle bütün peygamberler Allah'tan başkasına kutsiyet atfedip ubûdiyette bulunulmaması konusunda ümmetlerini uyarmıştır...Peygamberler de dahil olmak üzere Allah nezdinde makbul olan sıd-

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 42; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, I, 404; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2523.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 354; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 405.

⁴⁶ Fayda, "Nesî'", *DİA*, XXXII, 579.

⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 356-357; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, VIII, 504.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, I, 155-156, XXIX, 179-180, 254; Yazır, *a.g.e.*, VII, 4871 vd, 4954 vd; Hüseyin Atay, "Kur'an-ı Kerim ve Kutsiyet", *AÜİFD*, Ankara 1985, XXVII, 1-7; Ahmet Güç, "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Bursa, 2000, IX/9, s. 245-252.

⁴⁹ Haşr (59), 23; Cum'a (62), 1.

⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, I, 155-156, XXIX, 179-180, 254.

⁵¹ Yazır, *a.g.e.*, VII, 4954; Bekir Topaloğlu, "Kuddûs", *DİA*, XXVI, 314-315.

dîkler, şehidler, salihler (Nisâ, 4/691), insanların hüsn-i zan beslediği veli ve ermişler, hatta meleklerden hiçbiri (Nisâ, 4/172; Yunus, 10/62-64) kutsiyetin mahiyetini oluşturan “yaratılmışlık üstü ve aşkın” özelliği taşımaz⁵².

Ezcümle dinî açıdan “kutsal” kavramı manevî alanda mükemmelliğin, tam ve yetkin olmanın karşılığıdır. Manevî alanda mükemmellik en üst ve nihâî derecesini Allah'ta bulur. Bunun için en kutsal varlık O'dur. O, her türlü noksan sıfatlardan beridir. Bütün mükemmellikler ve yetkinlikler O'nda toplanır, O'nun kutsallığını pekiştirir (Kuddûs). Hal böyle olunca herhangi bir varlık Allah'a yakınlığı oranında O'ndan kemâl alır, O'na yakınlık oranında kemâl elde eder (insan-ı kâmil).⁵³

Bazı zaman, mekân veya bazı eşya ve varlıkların kutsallığına gelince, bunların kutsallığını belirleyen yegâne kaynak Allah'tır. Nitekim Kur'ân'da Hz. Allah, meselâ Hz. Musa'ya içerisinde bulunduğu Tuvâ Vâdisi'nin kutsal bir yer olduğunu bildirmiş⁵⁴ akabinde ise ibadete layık yegâne kutsal varlığın kendisi olduğuna dikkat çekmiştir⁵⁵. Bu itibarla İslâmî anlayışta özü itibarıyla her hangi bir varlık, zaman ve mekâna kutsallık izafe edilmesi isabetli değildir. Bahse konu hususların kutsallığı ancak Allah ve yine O'nun izniyle rasûlünün kutsal veya mübârek olarak tayin etmeleriyle mümkün olabilmektedir⁵⁶.

Neden bazı zaman ve mekânların kutsal kılındığına gelince; öncelikle belirtmek gerekir ki Allah Teâlâ, fiilinde ve hükmünde muhtârdır⁵⁷. O ne murad ederse onu yaratır ve ne murad ederse ona hükmeder. Yani istediği gibi yaratır, istediği gibi hükmeder⁵⁸. O'nu icbar edici, ona bir şeyi vacip kılıcı veya iradesini kayıtlayıcı hiçbir bir güç yoktur. O'nun fiillerine illet-i mûcibe olacak bir “niçin” bulunma ihtimali yoktur. Çünkü O, bütün illet ve sebeplerin de yaratıcısı ve müsebbibi olan Fâil-i Muhtâr'dır. Söz gelimi Allah Teâlâ, hayat gaye ve faydalarına matuf olarak suyu yaratmıştır. Ama hayat gayesini kastetmese suyu yaratmazdı veya suyu yaratmasa hayatı yaratamazdı, şeklinde bir anlayış Allah hakkında kesinlikle muhaldır. O, su üzerine hayatın terettüp ve idamesini irade buyurduğu için suyu yaratmıştır. Yoksa O dilerse su olmadan hayatı, hayat olmadan suyu yaratmaya her zaman kadirdir. Dolayısıyla O fiillerinde, yaratmasında, hükmünde asla bir

⁵² Günay Haral, “Kutsiyet (İslâm'da)”, *DİA*, XXVI, 497; Güç, “Kur'ân'da Kutsallık Anlayışı”, *UÜİFD*, IX/9, s. 252.

⁵³ Güç, “a.g.m.”, *UÜİFD*, IX/9, s. 252.

⁵⁴ Tâhâ (20), 12.

⁵⁵ Tâhâ (20) 14.

⁵⁶ Güç, “a.g.m.”, *UÜİFD*, IX/9, s. 246.

⁵⁷ Hûd (11), 107; Hacc (22), 14.

⁵⁸ Bk. Kasas (28), 68.

illete bağlı ve mecbur değildir. Murad ettiğinde illetsiz ve sebepsiz yaratır⁵⁹. Ama O'nun bütün fiil ve hükümleri mutlaka bir hikmete bağlıdır. Mutlaka insanların maslahatına matuftur. Şu kadar var ki bu hikmetin gerekçesi kimi zaman insanlara zâhîr olabilir, kimi zaman ise gizli kalabilir⁶⁰.

Mekân ve zamanların hepsi esas itibariyle eşittirler. Bazı zaman ve mekânlardaki üstünlük kendi özlerinden gelmemekte bu zaman veya mekanlarda vakî olan şeylerden kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ Cumartesinin kutsallığını Cuma ile değiştirmiştir. Demek ki bu kutsallık özde bir kutsallık değildir. Yine bu zaman ve mekanların kutsallığı bu yer ve zamanlarda Allah'ın kullarını kerem ve fazlına nail kılmasından gelmektedir⁶¹.

II-FIKHÎ AÇIDAN HARAM AYLAR

Kur'an'da haram aylardan çeşitli vesilelerle bahsedilmektedir. Bakara, 2/194, 217; Mâide, 5/2, 97 ile Tevbe, 9/36-37. ayetleri haram ayların zikredildiği ayetlerdir. Haram aylara atfedilen bu önem, diğer boyutları yanında özellikle fikhî alanda kendini göstermektedir. Haram ayların özellikle savaş hukuku, ceza hukuku ve ibadetler sahasında önemli fikhî yansımaları bulunmaktadır. Şimdi haram ayların bu fikhî boyutunu daha yakından görmeye çalışalım:

A-Genel Olarak

1-Şeâirden Oluşu

İslâm'ı diğer din, ideoloji ve fikrî akımlardan ayıran alâmet-i fârikâsına, temel sembol ve nişanlarına şeâir denir. Kur'an, bu şeâirin titizlikle korunmasını ve ta'zîm gösterilmesini emretmektedir⁶². Besmele, selam, dini gün ve bayramlar, namaz, zekat, oruç, hac gibi ibadetler, ezan, kible, Cuma namazı, cemaatle namaz, mescid, minare, Kur'an, Hac, hac mekanları, mübarek mekanlar, kurban gibi semboller bu şeâir kapsamındadır⁶³. Haram aylar, İslâm'ın zamanla ilgili önemli şeâiri arasında yer almaktadır⁶⁴. İslâm'ın alâmet-i fârikâlarından olan semboller arasında yer alınca haram aylara ne denli ihtimam ve hürmet gösterilmesi gerektiği izahtan vârestedir. İşte fukahâ da bu şiâr olma cihetini dikkate alarak haram aylarda gerçekleştirilen gerek ihlâl gerekse taat kabilinden tasarruflara farklı hükümler bağlamışlardır.

⁵⁹ Geniş bilgi için bk. Râzî, *Kitâbü'l-Muhassal* (thk. Hüseyin Atay), Kahire 1411/1991, s. 481-487; Muhammed Rabî' Hâdî el-Medhalî, *el-Hikmetü ve'l-ta'lîlû fî ef'âlillâhi Teâlâ*, Demenhûr (Mısır), 1409/1988, s. 31-76.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 500; Râzî, *a.g.e.*, s. 481-487; Hâdî el-Medhalî, *a.g.e.*, s. 31-76; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2337, V, 3347, 3691-3692.

⁶¹ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, Beyrut 1410/1990, I, 36; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr*, X, 184.

⁶² Bk. Bakara (2), 158; Mâide, 5/2; Hacc (22), 32, 36.

⁶³ "Şeâir", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXVI, 97-99; Hayrettin Karaman, *Hayatımızdaki İslâm*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, I, 55-65.

⁶⁴ Vecdi Akyüz, "Kur'an-ı Kerim'de Şeâirullah (Allah'ın Simgeleri) Kavramı", *Yeni Şafak Gazetesi*, 7 Ağustos 2005 Pazar.

2-Haram Ayların Hikmet-i Teşrîi

Bu ayların kutsallığının gerçek nedenini/illetini bilmek bize kapalıdır. Şu kadar var ki Allah'ın her hükmü sayısız hikmetleri⁶⁵ barındırdığından fakihler bu ayların hikmetleri çerçevesinde şunları söylemişlerdir:

Güzel hasletlere sahip olmak, istikrarlı dinî bir hayata sahip olmak ve kamil bir mü'min olmak için bu kutsal zamanlar bir fırsat ve güzel vesiledir. Şöyle ki; bazı zaman ve mekanların masiyetleri terk, taatlara teşvik noktasında büyük maslahatlar taşıdığı açıktır. Dolayısıyla eşya benzerlerini celbeder, zıtlarından uzaklaştırır. Bu nedenle ibadet ve taat, ibadet ve taatı; masiyet de masiyeti celbeder. Bu nedenle bu zaman ve mekanlar güzel hasletlerin yerleşmesi, günah ve masiyetlerden kaçınmak için çok önemli vesilelerdir. İnsan fıtratı haksızlık, fesat ve günaha meyyâl yaratılmıştır. İnsanın bu menfî duygularına ket vurması kolay değildir. İşte bu kutsal zaman ve mekanların ikâme edilmiş, bahse konu zaman ve mekanlar diğer zaman ve mekanlara oranla daha fazla ta'zîm ve hürmete tahsis edilmiştir ki insan bu vesileye münkerâtan kaçınsın ve her çeşit güzel haslet ve faziletlerle sahip olabilsin, böyle bir fırsattan yararlanabilsin. Çünkü bu zaman ve mekanlarda işlenen salih amellerin mükafatı, haramları irtikâbın da günah ve cezasının diğer zamanlara oranlara oranla kat kat oluşu, iyiye ve güzele yönelme; kötünden de yüz çevirme için çok güzel bir teşvik unsuru olacaktır. Kısaca bu kutsal zaman ve mekanlar güzel hasletler kazanabilme ve kötülüklerden uzaklaşmak için en güzel zaman ve mekan dilimleridir⁶⁶.

Dünya hayatında meselâ ilkbaharın letafeti ve bereketi, bazı bölgelerin güzelliği, bazı zamanlarda ticarî hayatın daha canlı verimli olması, bazı zamanlarda balık akınının çok fazla olması örneklerinde olduğu gibi bu kutsal zaman ve mekanlar da Allah'ın kullarına yönelik lütuf, cömertlik,

⁶⁵ Usûl-i fıkıhta hikmet; "hükümün konuluş amacı" (makâsıd-ı Şâri') veya bu hükümle sağlanmak istenen maslahat (masâlih-i ibâd) anlamındadır. Veya hikmet; a) Hükümün konulmasına münasip düşen mana/gereke, b) Bir zarar veya zorluğun giderilmesi veya bir menfaatin elde edilmesi şeklinde Şer'î bir hükmün teşriine terettüp eden semere veya maslahat. İçki ve kumarın, insanlar arasına kin ve düşmanlığa neden olması ve onları ibadetten alıkoyması nedeniyle yasaklanması (Mâide, 5/90-91); mallarının temizlenmesi gerekçesiyle zenginlerin mallarından zekat alınmasının emredilmesi (Tevbe, 9/103); hayatın korunması amacıyla kâtilere kısasın uygulanması (Bakara, 2/179); evlatlıkların öz evlat gibi olmadıkları, dolayısıyla onların boşadıkları kadınlarla evlenmenin önünde hukukî bir engelin bulunmadığını vurgulamak amacıyla Hz. Peygamber'in Zeynep'le nikâhlanması (Ahzâb, 33/37) gibi hususlar hikmete dair verilebilecek birkaç örnektir. Geniş bilgi için bk. Râzî, el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, V, 287-295; Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm (thk. İbrahim el-Acûz), Beyrut, ts, III, 180-183; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed Şâtibî, el-Muvâfakât, Beyrut, ts, (Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye), I, 195, 265, II, 8-33, 306; Muhammed Mustafa Şelebî, Ta'lîlû'l-ahkâm, Beyrut 1401/1981, s. 135-149; İzmirli İsmail Hakkı, İlm-i Hilâf, Dersâdet, İstanbul 1330, I/1, s. 62 vd; Ferhat Koca, "Hikmet", DİA, XVII/514-518.

⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 163; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 500; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, VIII/16, s. 42-43; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, X, 184; Ali Ahmed Cercâvî, *Hikmetü'l-teşrîi'l-İslâmî ve felsefetühü*, I-II, Beyrut 2007, I, 176-177.

af ve ihsanının coşup çağladığı zamanlardır. Dolayısıyla bu aylar Allah'ın bu coşkun rahmet ve mağfiretinden istifade için en güzel vesilelerdir⁶⁷.

B-Savaş Hukuku Açısından Haram Aylar

Haram aylarda savaşmak bizzat Kur'ân'la yasaklanmıştır⁶⁸. Bu aylarda savaşın yasaklanma gerekçeleri kapsamında şunlar söylenmiştir:

a) Hac başlamadan önce hacı adaylarının güven içerisinde Mekke'ye gelmeleri, hac vecibeleri bittikten sonra da güven içerisinde evlerine dönmelerine imkan sağlanması. Ayrıca yıl ortasında umre yapacak kimselere bu imkanın sağlanması. Bunun için de Recep ayında savaş yasak kılınmıştır.

b) Bu aylar, aynı zamanda sürekli savaş içerisinde olan, savaş hayatlarının bir parçası olan insanların hac, umre, oruç, zikir gibi ibadetlerle meşgul olabilmeleri, ruhlarını arındırma, güzel hasletler kazanabilmeleri için bir dinlenme, kendilerine gelebilmelerine imkan vermektedir.

c) Müslümanlar tarafından cihad yoluyla fethedilen ülkeler üzerinde gerekli hakimiyetin kurulması, istikrarın temini, dinî tebliğin gerçekleştirilmesi için gerekli alt yapının gerçekleştirilmesi ve diğer problemlerin çözülmesi için böyle bir dönem gerekli olmaktadır⁶⁹.

Haram aylar etrafında oluşan en önemli ve yoğun tartışma bu aylardaki savaş yaşağının halen devam edip etmediği meselesinde cereyan etmiştir. Bu konuda fukâha arasında farklı iki görüş bulunmaktadır. Cumhûr, haram aylarda savaşma yaşağının mensûh olduğu düşüncesini taşımaktadır. Az sayıda fakih ise bu konudaki yasak hükmünün devam ettiği kanaatinde-dir. Günümüzde haram aylarda savaş yaşağının devam ettiğini benimseyen hukukçuların sayısının giderek arttığı görülmektedir. Şimdi her iki tarafın görüş ve gerekçelerine daha yakından bakalım:

1-Mensûh Olduğu Görüşünde Olanlar

Cumhûr-ı fukahâ Bakara 217. ayetinde belirtilen haram aylarda savaş yaşağının neshedildiği görüşündedir⁷⁰. Şu kadar var ki bu bilginler bu hükmü hangi ayetin neshettiği konusunda görüş birliği içerisinde değildirlere. Kimi fakihlere göre bu hükmün nâsihi Bakara, 2/191; kimi fakihlere göre Tevbe, 9/29. ayeti⁷¹, kimilerine göre de Tevbe, 9/36. ayetidir⁷². Muhakkik bilginlere göre ise

⁶⁷ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm* I, 36-37.

⁶⁸ Bakara (2), 217.

⁶⁹ Muhammed Heykel, *el-Cihâd ve'l-kutâl*, III, 1514-1515.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vil'l-Kur'ân*, II, 353-354; İbn Rüşd (ced), *el-Beyân ve'l-tahsil*, XVIII, 315; Muhammed Heykel, *el-Cihâd ve'l-kutâl*, III, 1514-1516; Algül, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 105.

⁷¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, XVIII, 315; Ebû Muhammed Bedrüdîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut 1411/1990, VI, 494.

⁷² İbn Rüşd *a.g.e.*, XVIII, 315.

bu ayetin nâsihi Tevbe, 9/5. (فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ayetidir⁷³. Kâsânî (587/1191), haram aylardaki savaş yasağının seyf (kılıç) ayeti ile neshedildiğini ifade eder⁷⁴. Fakat hangi ayetin seyf ayeti olduğunda ise ittifak bulunmaktadır. Genelde Tevbe, 9/5. ayetinin seyf ayeti olduğu kabul edilmiştir⁷⁵. Hibetullah b. Selâme (410/1019), bu ayetin Kur'ân'dan 124 ayeti neshettiğini iddia etmektedir⁷⁶. Bu ayet dışında ayrıca Tevbe 29, 36 veya 41. ayetlerinin de seyf ayeti olduğu ifade edilmiştir⁷⁷.

Haram aylardaki savaş yasağının, “*Haram aylar çıktığında müşrikleri bulduğunuz yerde katlediniz*”⁷⁸ ayeti ile neshedildiğini ifade eden Serahsî (483/1091), meseleye şu şekilde açıklık getirmektedir: İbn Abbas'ın ifadesine göre Hz. Peygamber, Tâif'e Muharrem ayında sefer düzenlemiş, bu gazve kırk gün devam etmiş ve Hz. Peygamber Tâif'i Safer ayında fethetmiştir. Bu durum haram aylarda savaş yapmada sakınca bulunmadığını ve yasak hükmünün mensuh olduğunu ortaya koymaktadır. Bu cümleden olarak Mücâhid, haram aylarda kîtal yasağının حيث وجدتموهم فاقتلوا المشركين ayetiyle neshedildiğini söylemiştir. Bilindiği üzere Tevbe suresi en son inen surelerdendir. Bu sure ile “*Sana haram ayda savaşmanın hükmünü soruyorlar*” ayetindeki⁷⁹ savaş yasağı hükmü neshedilmiştir. Cenâb-ı Hak, “*Haram aylar çıktığında müşrikleri bulduğunuz yerde katlediniz*”⁸⁰ buyurduğu halde bu nesh iddiası nasıl doğru olabilir, denecek olursa bilinmelidir ki, burada zikri geçen haram aylar, Hz. Peygamber'in hasımlarına verdiği eman süresinin, “*yeryüzünde dört ay dolaşın*” ayetindeki⁸¹ emri mucibince bitimi demektir. Hz. Peygamber'in tanıdığı bu eman süresi haram ayların çıkışına tevâfuk etmiştir. Haram aylarda savaşma yasağının neshedildiğinin bir diğer somut delili de Tevbe 36.ayetidir. Bu ayetin anlamı; müşriklerle savaşmaktan imtina ederek nefislerinize zulmetmeyiniz, demektir. Çünkü böyle bir durum yani sizin onlara karşı savaşmaktan çekinmeniz onları size saldırma konusunda cesaretlendirir. Aksine onların güçlerini kırmak ve onlara karşı zafer elde etmek için onlarla topyekûn savaşın demektir⁸².

⁷³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1414/1994, a. mlf, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 385-386, 397; İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 207; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 424; Râzî, *a.g.e.*, III/6, s. 28; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, I, 404; Muhammed Ali Sâysis, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, Dimaşk/Beyrut 1415/1994, I, 228; Muhammed Heykel, *a.g.e.*, III, 1515.

⁷⁴ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut, ts, VII, 100.

⁷⁵ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 336-337; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, I/2, s. 103; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 47.

⁷⁶ Hibetullah b. Selâme, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, Mısır 1387/1976, s. 51.

⁷⁷ <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2003/07/article04c.shtml> (Yûsuf el-Karadâvî, “el-Cedel Havle âyeti's-seyf”).

⁷⁸ حيث وجدتموهم فاقتلوا المشركين Tevbe, (9), 5.

⁷⁹ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه Bakara, 2/217.

⁸⁰ Tevbe, (9), 5.

⁸¹ فسبحوا في الأرض أربعة أشهر Tevbe, (9), 2.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, X, 26-27. Krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 326-327.

Bu görüşte olan bilginlerin bu aylarda savaş yaşağının kaldırıldığına dair dayanakları arasında Tâif Muhâsarası, Hevâzin ve Sakîf Seferleri ve Batn-ı Nahle vak'asının bu aylarda gerçekleşmesi gibi hususlar da yer almaktadır. Buna göre bütün aylarda savaş caizdir Binaenaleyh eşhürülhurüm denen Receb, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarında harbe başlanabilir, bunun önünde şer'î bir engel bulunmamaktadır⁸³. İbn Arabî, bu ayetin nâsihinin, Hz. Peygamber'in haram aylarda gerçekleştirdiği Sakîf ve Evtas gazveleri olduğu iddiasını zayıf görmektedir. Bazı bilginlere göre ise bu ayetin nâsihi "Bey'atü'r-Rıdvân" dır. Bu görüş de İbn Arabî'ye göre mesnetten yoksundur⁸⁴.

Diğer taraftan sahabe, Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetih ve cihad hareketlerini sürdürmüşlerdir. Sahabenin haram aylarda cihadı durdurduklarına dair herhangi bir kayıt ve rivayet bulunmamaktadır. Bu da haram aylarda savaş yaşağının neshedildiğini ve bu nesh konusunda sahabenin icma ettiklerinin bir başka kanıtıdır⁸⁵.

M. Hamdi Yazır'ın konuya ilişkin olarak "Bakara, 194. ayetinin⁸⁶ harp ilanına cevaz vermeyen hukuku "Berâe" ayetleriyle ittifakla mensûhtur. Bunun dışında aynıyla mukabele hakkındaki genel ahkâmı ise ittifakla bakidir"⁸⁷ dedikten sonra haram aylar ve bu aylarda savaş yaşağı konusunda şu görüşlere yer vermektedir: "Bu ayların hürmetinin anlamı, Allah yolunda yapılması vacip olan cihadın yasaklığı anlamına değil, Allah'ın yasaklarını ve hürmet duyulması gerekli hükümlerini ve şeâiri muhafaza için Allah yolunda kâtîl de vazife bilmek manasınadır. Haksız olan kâtîlin her zaman ve yerde özellikle de haram ayda daha ziyâde haram olduğunda şüphe yoksa da haram helal tanımayan ve fırsat buldukça diledikleri gibi kâtîl ve tecavüzden kaçınmayan bütün müşriklere karşı Allah yolunda kâtîl emri, muayyen bir zaman ve mekanla kayıtlı değildir. Bu, her ne zaman ve herhangi ayda icap ve iktiza ederse ona göre icrası farz olan, terki veya icap eden vakitten sonraya ertelenmesi caiz olmayan bir görevdir. Bunun terk ve tehirinde pek büyük tehlike ve nefislere zulüm vardır. Zulümden korunmak muhterem aylara hürmetsizlik değil aksine hürmetin bizzat kendisidir⁸⁸.

⁸³ Serahsî, *a.g.e.*, X, 26-27; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 100; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, III/6, s. 28; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, III, 43; İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 355; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdîlvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts, V, 442; Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, II, 405; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VI/10, s. 133; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1967, III, 365; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, Derseâdet, I-II, İstanbul, ts, I, 246-247; Ahmet Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 84.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 206; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, III, 43; Sâysî, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, I, 228.

⁸⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 129.

⁸⁶ الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمان قصاص Bakara (2), 194.

⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 700.

⁸⁸ Yazır, *a.g.e.*, IV, 2525.

Cumhur-ı ulemâya göre, “şehir-i haram” tabirinde cahiliyyenin telakki ettiği harp yasaklığı hükmü mensuhtur. Çünkü Allah için olmayan ve ve cahiliyyede cereyan eden kıtâller İslâm’da her ay ve her zamanda haramdır. Dolayısıyla “قتال فيه كبير” den kasıt, müşriklerin kıtâlidir. Allah için yapılan bir cihad ise her zaman hakka hürmetin icabı olan en büyük bir taattir...Dolayısıyla ayette geçen “nefislerinize zulmetmeyiniz” ifadesinin anlamı “bu haram aylarda cihadı bırakmak suretiyle nefislerinize zulmetmeyiniz.” demek olur. Fiilen taarruza geçen bir düşmana karşı savunmayı terk etmekle nefisleri katle maruz bırakma manası bulunduğu gibi haram, helal, hukuk ve mukaddesat tanımayan ve fırsat bulduğunda taarruz edeceği malum olan (yakın tehlike) hak düşmanlarının taarruzlarına imkan vermekte de aynı mana vardır. Dolayısıyla cihad emri, haram ve helal aylarla mukayyed değildir⁸⁹.

2-Savaş Yasağının Devam Ettiği Görüşünde Olanlar

Haram aylarda savaşma yasağının neshedilmediği görüşünde olanların başında tâbiûnun büyüklerinden Atâ b. Ebî Rabah (114/732) bulunmaktadır. Atâ’ya göre Bakara, 2/217. ayetin hükmü mensûh değildir. Hatta O bu konuda yemin etmiştir. Çünkü bundan sonraki ayetler (kıtâl ayetleri) bütün zamanlar bakımından genel kapsamlı (âmm) ayetlerdir. Bu ayet (haram ayda savaş yasağı ile ilgili) ise hâssıdır. Âmm bir lafzın hâss lafızla neshedilemeyeceği⁹⁰ konusunda icmâ oluşmuştur⁹¹. Mücâhid (104/722)⁹² ile Kelbî (146/763)’nin de haram aylarda savaş yasağı hükmünün mensûh olmadığı görüşünde olduğu kaydedilmektedir⁹³ Câbir de Hz. Peygamber’in haram ayda ancak bir saldırı olması halinde savaştığını söylemiştir⁹⁴. Haram aylarda savaş yasağının devam ettiğini kabul eden Atâ ve bu görüşü tercih eden bazı müteahhirûn bilgilerin bir diğer gerekçesi Mâide suresindeki ayettir⁹⁵.

⁸⁹ Yazır, a.g.e., IV, 2526-2527.

⁹⁰ Bu husus Kurtubî tefsirinde (والعام لا ينسخ الخاص باتفاق) şeklinde geçerken (Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî l-Kur’ân*, III, 43-44), İbnü’l-Arabî’nin tefsirinde (والعام لا ينسخ الخاص باتفاق) şeklinde geçmektedir ki bu ibare hatalıdır (İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu l-Kur’ân* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1408/1998, I, 206).

Haneî usûlcüler dışında kalan cumhur, hâss lafızdan sonra gelen âmm lafzın hâss lafzı neshedemeyeceği görüşündedir. Çünkü onlara göre hâss lafzın delâleti kat’î, âmm lafzın delâleti ise zannîdir. Haneî usûlcüler e göre ise gerek hâss gerekse âmm lafzın delâleti kat’îdir. Dolayısıyla bu lafızlardan daha sonra geleni öncekinin hükmünü nesheder. Bk. Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu l-fusûl fi ahkâmî l-usûl* (Tahkik: Abdülmecid Türkî), Beyrut 1986, s. 255-256; a. mlf., *el-İşâre fi ma’rifeti l-usûl* (thk. M. Ali Ferkus), Beyrut 1996, s. 196; Alâuddîn Ebûbekr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü l-usûl fi Netâici l-ukûl* (thk. Muhammed Zekî Abdülberr), Kâhire, 1418/1997, s. 323-327; Sirâcuddîn Mahmûd Urmevî, *et-Tahsil mine l-Mahsûl* (thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî), Bingazi, 1994, I, 568-569; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teyşîru l-Tahrîr*, I-IV, yy, ts, I, 271-272; Şevkânî, *İrşâdü l-fühûl*, Mısır 1356/1937, s. 163-164.

⁹¹ Taberî, a.g.e., II, 353; Cessâs, *el-Fusûl fi l-usûl*, I, 397; İbnü’l-Arabî, a.g.e., I, 206; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 424; Râzî, *et-Tefsîru l-kebir*, III/6, s. 28; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî l-Kur’ân*, III, 43-44; Beyzâvî, *Envâru l-Tenzîl ve esrâru l-te’vîl*, I, 117; Sâiyis, *Tefsîru âyâtî l-ahkâm*, I, 228; Muhammed Heykel, *el-Cihâd ve l-kutâl*, III, 1517-1518.

⁹² İbn Rüşd (ced), *el-Beyân ve l-tahsil*, XVIII, 316. Mücâhid’den tam aksi bir görüş için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, X, 26.

⁹³ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 26.

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî l-Kur’ân*, III, 44.

⁹⁵ Bk. Mâide (5), 2.

Bu bilginlere göre Mâide suresi en son nâzil olan suredir. Dolayısıyla bu su-
renin helal kıldığı helal; haram kıldığı haramdır. Ayrıca haram aylarda Hz.
Peygamber savaşmazdı. Sadece saldırı olması halinde savaşırdı⁹⁶.

İbn Kayyim el-Cevziyye bu konuda şunları söylemektedir:

Mâide sûresi, Kur'ân'ın en son nâzil olan suresidir ve bu surede neshe-
dilen bir ayet yoktur. Mâide suresi 2. ayeti ile Bakara 217. ayeti Medenîdir. Bu iki
ayetin nüzûl süreleri arasında sekiz yıl bulunmaktadır. Bu ayetlerin hükümle-
rini neshedildiğine dair ne Kur'ân ne de Sünnette bir delil yoktur. Ulemâ ara-
sında da bunun neshi konusunda bir icmâ da oluşmamıştır. Bu hükmün yani
haram aylarda savaş yasağı hükmünün neshi bağlamında bazı âlimlerin Tevbe
sûresi 36. ayet ve umum ifade eden başka ayetleri ile istidlal etmeleri bu ko-
nuda delil olamaz, dolayısıyla isabetli değildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in
Ebû Âmir'i Evtâs'a Zilkâde ayında gönderme hadisesi ile istidlâl edilmesi de
delilsiz bir istidlâldir. Çünkü bu gazve müşriklerin başlattığı bir savaşın deva-
mı cümlesindendir. Yoksa Hz. Peygamber tarafından doğrudan başlatılan bir
savaş değildir⁹⁷. Şevkânî (1250/1834) de benzer görüşler serdetmektedir⁹⁸.

Haram aylarda savaşma yasağının neshedilmediği yönündeki görüş
çağdaş İslâm hukukçuları arasında daha ağırlık kazanmıştır. Bu hukukçu-
lar farklı gerekçeler ileri sürseler de sonuçta bu konudaki hükmün men-
sûh olmadığı görüşünde birleşmektedirler. Bu cümleden olarak *Menâhi-
liü'l-irfân* adlı eserinde Zerkânî şu görüşlere yer vermektedir: Tevbe, 36.
ayeti şahıslar bakımından; Tevbe 5. ayeti ise yer bakımından umum ifade
etmektedir. Yani bu ayetlerin genellikleri şahıs ve yer bakımındandır. Hal
böyle olunca bu ayetlerle Bakara 217. ayeti arasında her hangi bir teâruz ve
nesh söz konusu değildir. Her iki suredeki bahse konu ayetler de haram
aylarda kılât yasağına münâfi değildir. Çünkü şahıs ve mekanları kapsayan
bu hükmün zamana taalluk etmemesinden dolayı bu savaşlar haram aylar
dışında kalan diğer aylarda gerçekleşebilir. Ayetlerde geçen savaş hükmü-
nün şahıs ve yerlere taalluku, haram aylarda savaş yasağının devam ettiğini
teyid etmektedir. Bahse konu haram aylardaki savaş yasağı ancak çok daha
şiddetli bir halin zuhuru halinde caiz olabilir. Nitekim Bakara, 217 ayeti-
nin devamı bu hususu sarahaten ortaya koymaktadır⁹⁹. Hulâsa bu iki ayet
(Tevbe, 5 ve 36. ayetler) bütün zamanlarda savaşılabilirliğinin meşruiye-
tine delil olamaz. Yani bahse konu ayetlerin hükmü zamanlara da teşmil
edilip genelleştirilemez. Dolayısıyla mekan ve fertlere yönelik nassların

⁹⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 129.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, Beyrut, ts, II, 157. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh
Şemsüddîn Muhammed İbn Müflih el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû'*, Beyrut 1405/1985, VI, 64-65; Mansûr b. Yûnus
b. İdrîs Behûtî, *Keşşâfû'l-kınâ'an metni'l-İkna'* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), I-VI, Beyrut 1982, VI, 37.

⁹⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, II, 446.

⁹⁹ Muhammed Abdülâzîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut
1409/1988, II, 279.

zaman ihtiva eden bir nassa tearuzu ve sonuçta bu hükmün neshi söz konusu değildir. Belki bir tahsisten söz edilebilir¹⁰⁰. Hudari Bey'in de benzer görüşler ileri sürdüğü görülmektedir¹⁰¹.

Zerkânî'nin bu iddialarına karşın İbnü'l-Hümâm (861/1456) ise haram aylarda savaş yasağını nesheden ayetin *فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم* ayeti olduğunu, burada geçen *حيث* lafzının çok kez zaman için de kullanıldığını iddia etmektedir. Bu yaklaşıma göre savaşın serbestliği şahıs ve mekanlar dışında bütün zamanlar bakımından da savaşın serbest olduğu açığa çıkmaktadır¹⁰².

Haram aylarda savaş yasağının kalkmadığı görüşünde olan İslâm hukukçularından Muhammed Ebû Zehra da şunları söylemektedir:

Haram aylarda savaşmak bizzat Kur'ân nassıyla yasaklanmıştır. Bu itibarla bu aylarda savaşmak ancak bir meşru müdafaa veya zaruret halinde caiz olup ilkten savaş başlatmak haramdır. Çünkü bu aylardan bir kısmı hac aylarıdır. Hac da başlı başına cihad ihtiva etmektedir. Recep ayında da umre yapılmaktadır. Dolayısıyla bu aylar İslâmî menâsikin ifa edildiği aylardır. Birçok bilgin bu hükmün nesh edildiği görüşündedir. Fakat ince bir şekilde düşünüldüğünde hükmün mensûh olmadığı ortaya çıkar. Çünkü a) Haram aylarda savaşın yasaklık hükmünü nesheden bir delil bulunmamaktadır, b) Bu yasaklık hükmü Kur'ân'ın en son nazil olan surelerinden biri olan Tevbe suresi ayetiyle sabit olmuştur. c) Ayrıca Hz. Peygamber bu ayların haramlığını ve savaş yasağını Vedâ Haccında ayrıca teyit etmiş, tekrar vurgulamıştır...¹⁰³

Muhammed Hayr Heykel ise meseleyi metodolojik yaklaşımla izaha çalışmaktadır: Bütün zamanlarda kıtâlin meşru olduğunu öngören ayetler “zâhir”; haram aylarda yasak olduğunu öngören ayet ise sarîh nasstır. “Zâhir” ile “nass”ın teâruzu halinde “nass” tercih edilecektir. Bu usûl kuralına göre haram aylardaki kıtâl yasağı devam etmektedir¹⁰⁴. Ayrıca Heykel'e göre her zaman diliminde savaş yapılabileceği yönündeki ayetlerle haram aylarda savaşın yasak olduğunu ifade eden ayet arasında bir nesh değil tahsîs söz konusudur. Dolayısıyla haram aylarda savaşmayı yasaklayan ayetler muhassıstır. Böylece her iki delil ile de amel edilmiş olmaktadır. Bu durumda hem nesh iddialarına yer kalmamış olmakta hem de delillerin cem ve tevfiği bağlamında usûlcülerin cumhuru tarafından benimsenen “iki delilin i'mali; birinin i'mâli, diğerinin ise ihmâlinden evlâdır” kuralı işletilmiş olmaktadır¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Muhammed Heykel, *el-Cihâd ve'l-kıtâl*, III, 1523-1524.

¹⁰¹ Muhammed el-Hudârî, *Usûlü'l-fikh*, yy, ts., s. 294-295 (Dâru'l-hadîs).

¹⁰² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 442.

¹⁰³ Muhammed Ebû Zehra, *el-Alâkâtü'd-devliyye fi'l-İslâm*, Kâhire, 1995, s. 114-116.

¹⁰⁴ Muhammed Heykel, *a.g.e.*, III, 1524-1525.

¹⁰⁵ Muhammed Heykel, *a.g.e.*, III, 1524-1525.

Haram aylarda savaş yasağı hükmünün devam ettiği düşüncesinde olan ilim adamları arasında ayrıca Seyyid Sâbık¹⁰⁶, İzzet Derveze¹⁰⁷ Muhammed Hamza, Ali Hasan El-Arîz gibi şahsiyetler de bulunmaktadır¹⁰⁸. Bu bilginlerin genel düşünceleri şu ortak noktada birleşmektedir: Harem'in saygınlığı ile ilgili hüküm gibi haram aylarla ilgili hükümler de aynen devam etmektedir. Yukarıda zikredilen ayetlerden sonra gerçekleştirilen Veda Haccı esnasında Hz. Peygamber, gerek Harem gerekse haram aylarla ilgili hürmete vurgu yapmıştır¹⁰⁹. Bu aylarda Hz. Peygamber'in yaptığı savaşlar ise esasen müşriklerin saldırı ve tehditlerine karşılık ve bu aylardan önce fiilen başlamış bulunan savaşların devamı niteliğindedir. Ayrıca haram aylara dair ayetler, saldırı ve tehdit olmadıkça belli aylarda savaş yapılmamasını öngörmektedir. Bu hususî ayetlerin, bütün müşriklerle her zaman ve zeminde savaşılmasını ifade eden ayetler arasında bir çatışma/teâruz bulunmamaktadır, dolayısıyla nesh iddiasına yer yoktur¹¹⁰.

Nesh problemini müstakil bir kitapta geniş yelpazede ele alan Talip Özdeş de haram aylarda savaşma yasağının neshedildiği düşüncesini şu gerekçelerle reddeder:

Bu hükmün mensuh olduğunu iddia edenler, Kur'an'ın muhkem olduğu, ona bâtılın ârız olamayacağı, Allah'ın hakîm olduğu, Kur'an'da bir tutarsızlığın olamayacağı gerçeğini dikkate almadıkları gibi meseleye Kur'an bütünlüğü içerisinde değil lafızcı, parçacı ve rivayet merkezli yaklaşmışlardır. Oysaki işin esası ahitlerini bozan müşriklerin müslümanlara saldırması ve birçok müslümanı şehid etmelerinden ibarettir. Bu mües-sif olayla bağlantılı olarak gelen sure (Tevbe), bu ihanetin elebaşı olan ve antlaşmayı bozan müşriklere, savaşılması yasak olan haram aylar boyunca gezip dolaşmaları konusunda izin vermiş, haram aylar çıkınca ise nerede görülürler ise öldürölmelerini emretmiştir. Dolayısıyla burada bir nesh söz konusu değildir. Ayrıca sürekli barış, sulh, af, merhamet, eman ve ahde vefa gibi hususlara vurgu yapan Kur'an'ın bu savaş yasağını neshetmesi düşünölemez¹¹¹.

Ahmet Yaman da haram aylar konusuna Kur'an'ın ısrarla vurgu yapması, Hz. Peygamber'in, vefatından üç ay önce gerçekleşen Veda Haccı'nda irad ettiği hutbede haram aylara önemle atıfta bulunmasından hareketle haram aylar anlayışının, bunu toplumsal bilincinde benimseyenler bakımından hala geçerli olduğu fakat böyle bir anlayışa hiç sahip olmamış, onunla tanışmamış ya da unutmüş toplumlar için pek fazla bir anlam ifade

¹⁰⁶ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, Beyrut 1412/1992, III, 64.

¹⁰⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, XII, 136-137.

¹⁰⁸ Algöl, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 106.

¹⁰⁹ Buhârî, "Hudûd", 9; "İlim", 9.

¹¹⁰ Algöl, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 106.

¹¹¹ Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, s. 48-50.

etmeyeceği, böyle toplumlar bakımından konjonktürün daha çok belirleyici olacağı kanaatini dile getirmektedir¹¹².

Bu konuda ileri sürülen farklı görüşlerden sonra şunlar söylenebilir: İslâm, devletler arası ilişkilerde barışı esas almış¹¹³, bu cümleden olarak yeryüzünde her türlü haksızlık, bozgunculuk, zorbalık ve tahakkümü yasaklamıştır¹¹⁴. Bununla birlikte insanın benliğinde taşıdığı menfî eğilimler nedeniyle savaşın bir vâkıa olduğunu kabul etmiştir¹¹⁵. İslâm'da savaş nedenlerini meşru müdafaa, İslâm davetinin güvence altına alınması, antlaşmaların bozulması, zulüm altındaki insanların kurtarılması şeklinde sıralamak mümkündür¹¹⁶. Savaş bir vâkıa olunca İslâm, savaşla ilgili hükümler koyarak tahribatını sınırlamaya çalışmıştır¹¹⁷. Haram aylar kavramının ancak bütün tarafların kabulü ve saygı göstermesiyle uygulamada faydalı sonuçlar doğuracağı şüphesizdir. Bu kavramın ortaya çıkışı ve uygulanışıyla ilgili tarihî ve dinî şartlar ne olursa olsun, ihmal edilen bir takım insanî değerlerin yaşatılması ve bu konuda kamuoyu oluşturulması için belli günlerin ayrılmasına önem verilen zamanımızda yılın üçte birini meydana getiren bir süreyi insanların savaş karşıtı düşünce ve duygular içinde yaşamasının yeryüzünde barış ortamının oluşmasına sağlayacağı katkı büyüktür. O nedenle haram ayların bir musalaha, barış, iç denetim ve istikbale yönelik hayırlı teşebbüslerin yapılabilmesi için bir nefes alma zamanları olarak aynen korunması isabetli olacaktır. Günümüz savaşlarında görülen ateşkes dönemlerinin, bu haram uygulamasının bir çeşit yansıması olduğunu gayet rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü bu uygulamanın temelleri ta Hz. İbrahim'e kadar uzanmaktadır¹¹⁸.

Bu bilgiler ışığında biz de haram aylarda savaş yasağı hükmünün kaldırılmadığı kanaatini taşıyoruz. Çünkü ilgili ayetlerde haram aylara çok fazla vurgu yapılmakta ve üzerinde önemle durulmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber de Vedâ Hutbesinde bu ayların haramlığına vurgu yapmış ve hürmetinin ihlal edilmemesine önemle dikkat çekmiştir. Bu aylarda savaş yasağının kalktığına dair kesin bir delil bulunmamaktadır. Nâsih olan gösterilen ayet veya gerekçeler farklıdır.

Haram aylarda savaş yasağı hükmünün devam ettiğine dair Atâ'nın yemin etmesi bir yana bu hükmün devam ettiğini söyleyen başka selef

¹¹² Yaman, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, s. 84.

¹¹³ Muhammed Ebû Zehra, *el-Alâkâtü 'd-devliyye fi'l-İslâm*, s. 50-95.

¹¹⁴ Bakara (2), 205, 208; Nisâ, (4), 90, 128; A'râf (7), 199; Enfâl (8), 61; Kasas (28), 83.

¹¹⁵ Bakara (2), 30, 190, 193-194, 251; Tevbe (9), 36; Hacc (22), 39-40.

¹¹⁶ Saffet Köse, "Cihad Kültürü ve Terör", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, Rağbet yayınları, İstanbul 2004, s. 269; Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 100.

¹¹⁷ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 101-113.

¹¹⁸ Algül, "Haram Aylar", *DİA*, XVI, 106. Krş. Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi*, s. 47-52; Köse, "Cihad Kültürü ve Terör", *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*, s. 272-273; Akyüz, "Kur'an-ı Kerim'de Şeâirullah (Allah'ın Simgeleri) Kavramı", *Yeni Şafak Gazetesi*, 7 Ağustos 2005 Pazar.

bilginleri ile İbn Kayyim gibi hukukçular da bulunmaktadır. Mâide suresi ikinci ayeti, Allah'ın şeâirinin ve haram ay(ların) helal kılınmamasına dikkat çekmektedir. Haram ayların helal kılınmasının en temel göstergesi bu aylardaki savaş yasağının kaldırılmasıdır. Mâide suresi bütünüyle muhkem olunca haram aylarda savaş yasağı hükmünün de muhkem olacağı açıktır. Nitekim çok sayıda İslâm hukukçusu da haram aylarda savaş yasağı hükmünün devam ettiği görüşünü dillendirmektedirler.

İslâm'ın özü itibariyle barış dini olması, barışa ve yaşatmaya vurgu yapması bu aylarda savaş yasağının devamını da gerektirmektedir. Bu ayların sulh ve musalaha içerisinde geçmesi kalıcı barışın tesis edilebilmesi için de önemli bir başlangıç oluşturabilecektir. Taarruz ve saldırı durumlarında veya uzmanlarınca tespit edilecek yakın tehlike halinde zaten savaş her zaman ve mekanda meşrudur. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bu yasaklar çiğnendiği veya Allah'ı inkar, O'nun yolundan engelleme, fitne, halkı zorla ülkesinden çıkarma, tehciye zorlama vb. durumlarda haram aylarda dahi mukâbele bilmisil esasına göre savaş taayyün eder¹¹⁹. Dolayısıyla işgal, taarruz, antlaşmayı bozma, fiilî bir zulmü engelleme ve ülke güvenliğini tehdit eden çok yakın tehlike gibi haller dışında bu haram ayların hürmetinin aynen muhafazası düşüncesindeyiz.

C-Ceza Hukuku Açısında Haram Aylar

Haram ayların etkisini gösterdiği bir başka alan ceza hukuku alanıdır. Bu ayların hürmetini dikkate alan kimi fakihler haram aylarda ikâ edilen bazı suçların cezalarının, bazı suçların da diyetlerinin ağırlaştırılacağına hükmetmişlerdir. "...*Bu aylarda kendinize zulmetmeyiniz*"¹²⁰ ayeti bu konuya dayanak teşkil eden gerekçelerden biridir. Bu ayetin tefsiri çerçevesinde şu görüşlere yer verilmiştir:

Bu aylarda günah işlemek suretiyle nefislerinize zulmetmeyiniz. Çünkü Hz. Allah, bir hususu bir cihetten ta'zîm etti ise onun bir hurmeti olur. İki veya daha fazla açıdan ta'zîm etti ve kutsal gördü ise bunun ihlali durumunda ceza da kat kat olur. Nitekim salih amel yapıldığında mükafatı nasıl kat kat olursa (ihlali halinde de aynı durum söz konusudur). O halde Şehr-i Haram, Mescid-i Haram ve Beled-i haramda Allah'a yapılan ibadet ve taat nasıl ki helal ayda, helal bir bölge ve ülkede yapılan taat gibi değil ise aynı şekilde bu haram aylar ve mekanlarda ikâ edilen masiyetler de diğer ay ve mekanlarda yapılan günahlar gibi olmayıp daha fazla bir günah ve ceza nedenidir¹²¹. Kutsallık dereceleri de dikkate alınarak kutsal zaman ve mekanlarda işlenen yasak fiiller karşılığı cezanın iki katına çıkarılmasının nedeni birinci olarak yasağa muhalefet edilmesi

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 207.

¹²⁰ Tevbe (9), 36.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 499; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 134; İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 155.

yani ihlal ikinci olarak da bahse konu kutsal zaman veya mekanların saygınlığını ıskat etmektir¹²².

1-Cezanın Ağırlaştırılması

Belirtildiği üzere bazı İslâm hukukçuları suç sayılan fiillerin kutsal zaman ve mekanlarda irtikâbını cezayı ağırlaştıran nedenler arasında görmüşlerdir. Cezanın ne oranda ağırlaştırılacağı konusunda bu zaman ve mekanların kutsallık derecesi belirleyici olmaktadır. Bir başka ifadeyle bahse konu zaman ve mekanlar ne derce kutsal ise ceza da o oranda ağır olacaktır¹²³.

Bu cümleden olarak her hangi bir yasak fiil-masiyet veya zinanın kutsal günlerde irtikâbı halinde cezanın ağırlaştırılıp ağırlaştırılmayacağı sorusuna cevaben İbn Teymiye, kutsal zaman ve mekanlarda işlenen yasak fiillerin cezalarının zaman ve mekanların kutsallığı oranında ağırlaştırılacağını söylemiştir¹²⁴. Bu cümleden olarak meselâ Ramazan ayında alenen içki içen bir kimsenin cezası ağırlaştırılır. Bu olayda fail, içki suçu nedeniyle hadd-i hamrı, kasten orucunu bozması sebebiyle keffareti hak etmiştir. Ayrıca bu hadisenin Ramazan gibi kutsal bir ayda ve alenen işlenmiş olması da bu kutsal zamanın ihlali anlamına geldiğinden bu fiili işleyen faile Hz. Ali, ayrıca ta'zîr kapsamında yirmi civarında kırbaç cezası uygulamıştır¹²⁵. Hulâsa zaman ve mekanın kutsallığı dikkate alınarak failin durumu, suçu ve şartlara göre uygun bir ta'zîr cezası uygulanacağı İslâm hukukçuları arasında benimsenen bir durumdur¹²⁶.

2-Haram Aylarda Ceza İnfazı

Haram ayların hürmetine riayet bağlamında Zührî (124/742)¹²⁷, Atâ (114/732) ve Ubeyd b. Umeyr (113/731) gibi bazı selef ulemâsı haram olmayan bir ayda işlenen bir öldürme cezasının haram aylarda infaz edilemeyeceği düşüncesindedirler¹²⁸. Buna göre söz gelimi Rebû'l-evvel ayında öldürülen bir maktûl karşılığı meselâ Muharrem ayında kısas infaz edile-

¹²² İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, III, 277.

¹²³ Nâsır Ali Halîfî, *ez-Zurûfu 'l-müşeddede ve 'l-muhaffefe fî ukûbeti 'l-ta'zîr fî 'l-fikhi 'l-İslâmî*, Kahire 1412/1992, s. 238-239.

¹²⁴ Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, yy, ts, XXXIV, 180.

¹²⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Şerhu maânî 'l-âsâr*, Beyrut 1399/1979, III, 153; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 343; İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-kadîr*, V, 349; Behûtî, *Keşşâfû 'l-kunâ'* VI, 34 vd; Muhammed Alâuddîn İbn Âbidîn, *Reddû 'l-muhtâr ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*, Beyrut 1412/1992, IV, 67; Halîfî, *ez-Zurûfu 'l-müşeddede ve 'l-muhaffefe*, s. 239.

¹²⁶ Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu 'l-cinâi 'l-İslâmî*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1415/1994, I/131-132; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fî 'ş-Şeriatî 'l-İslâmîyye*, Kahire 1954, s. 54-56.

¹²⁷ عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: (شهر الله الأصم رجب، قال: وكان المسلمون يعظمون الأشهر الحرم، لأن الظلم فيها أحد، قال: ومن قتل في شهر حلال، أو جرح لم يقتل في شهر حرام، حتى يحيى شهر حلال، قال الله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام).

Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (thk. Habîbu'r-Rahman el-A'zamî), Meclisü'l-ilmî, I-XI, Beyrut 1970, IX, 303.

¹²⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut, ts, XI, 152-154.

meyecektir. Bu yaklaşım çoğu bilginler tarafından benimsenmemiş olmakla birlikte bazı fakihler tarafından böyle bir görüşün dillendirilmesi haram aylara ne denli saygı gösterilmesi gerektiğini ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir.

3-Diyetin Ağırlaştırılması

Hanbelî ve Şâfiî fakihleri haram aylarda îkâ edilen bir adam öldürme fiili karşılığı diyetin ağırlaştırılacağı düşüncesindedirler¹²⁹

Şâfiî hukukçularına göre normalde taksirli bir adam öldürmenin diyeti ağırlaştırılmaz. Şu kadar var ki onlar, haram aylarda hataen îkâ edilen bir öldürme fiili ile müessir fiiller karşılığı diyetin ağırlaştırılacağına hükmetmişlerdir. Bu mezhepte kasten adam öldürme fiillerinde diyet zaten ağırlaştırılmıştır¹³⁰. Hanbelî fukahâsı da aynı şekilde adam öldürme fiilinin haram aylarda gerçekleştirilmesi halinde diyetin üçte bir oranında artırılacağına hükmetmişlerdir. Şu kadar var ki bazı Hanbelî kaynaklarında kasıtlı-taksirli ayırımı veya adam öldürme-müessir fiil ayırımı yapılmaksızın diyetin artırılacağı kaydedilirken¹³¹ bazı Hanbelî kaynaklarında ise sadece taksirli adam öldürmelerde bu artırmanın söz konusu olacağı vurgulanmakta ayrıca müessir fiiller karşılığı diyetle bir artırma yapılamayacağı vurgulanmaktadır¹³².

Mezhepte hakim olan görüşe göre diyet, haram aylarda îkâ edilen sadece taksirli adam öldürme suçları karşılığı artırılır. Binâenaleyh kasıtlı adam öldürme veya müessir fiiller karşılığında diyet artırılmaz¹³³.

Bu hukukçuların konuya ilişkin gerekçeleri Hz. Ömer ve İbn Abbas'dan rivayet edilen görüşlerdir. Buna göre Hz. Ömer, haremde veya haram ayda adam öldüren veya kan bağı bulunan akrabasını (zî rahm) öldüren kim-

¹²⁹ el-Vezîr Ebu'l-Muzaffer Yahya b. Muhammed b. İbn Hübeyre eş-Şeybânî, *İhtilâfî'l-eimmeti'l-ulemâ* (thk. Yusuf Ahmed), Beyrut 1423/2002, II, 233-235; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 135; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahman ed-Dîmâşî eş-Şâfiî, *Rahmetü'l-ümmi fi'h-tîlâfi'l-eimme*, s. 469-470; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, II, 180-181, 202; Muhammed Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ts, s. 516-517; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, VI, 305-306; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1966, s. 184.

¹³⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (nşr. Mahmûd Mataracî), Beyrut 1413/1993, VI, 147; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XII, 216; Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, (Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye), Beyrut, ts, VII, 119-120, 124-125; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd), Beyrut 1415/1994, V, 295-297.

¹³¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, IX, 500; Şemsüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ebî Ömer Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni* (Muğni ile birlikte), 1412/1992, IX, 553-554.

¹³² İbn Müflih el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû'*, VI, 18; Ebû İshâk Burhanüddîn İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni*, Beyrut 1402/1982, VIII, 362; Behûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât/Dekâiku uli'n-nühâ* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1421/2000, V/99-100; a. mlf, *Keşşâfû'l-kinâ'* VI, 30-31.

¹³³ İbn Müflih el-Makdisî, *Kitâbü'l-Fürû'*, VI, 18; Alâuddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Muhammed Hâmid Fakî), Beyrut, ts, X, 75-77; Behûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, VI, 99-100.

seye tam diyete ilaveten tam diyetin üçte birini de ödemekle hükmetmiş¹³⁴; İbn Abbas da haremde veya haram ayda katledilen bir şahsın diyetinin on iki bin dirhem tam diyet yanında dört bin dirhem ilave edilerek ağırlaştırılacağına¹³⁵ hükmetmiştir¹³⁶. Ayrıca Hz. Osman, Zührî, Katâde, Câbir b. Zeyd, Mücâhid, Tâvûs, Atâ, İbn Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr gibi hukukçular da bu düşüncededirler¹³⁷. Hatta Hz. Osman, sadece haram ayda katledilen bir insana ödenecek diyeti ağırlaştırmakla kalmamış, başkasına ait kayıp bir deve haram aylarda yanında telef olan kişiyi o hayvanın bedeli yanında kusur veya ihmali nedeniyle ayrıca kıymetinin üçte birini ödemekle de yükümlü tutmuştur¹³⁸.

Şafiî hukukçular haram aylarda vâki olan bir adam öldürme fiili karşılığında diyetin ağırlaştırılacağı bağlamında ayrıca Bakara 217. ayeti ile Tevbe 36. ayetini de delil getirmişlerdir. Ayrıca haram ayda işlenen bir katil suçu nedeniyle diyetin ağırlaştırılacağına dair icmâ bulunduğunu da iddia etmişlerdir¹³⁹.

Bununla birlikte İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahâsı¹⁴⁰ ile Mâlikî fukahâsı haram aylarda işlenen bir öldürme fiili nedeniyle diyetin ağırlaştırılamayacağı düşüncesindedirler¹⁴¹. Bu hukukçuların gerekçeleri de şöyledir:

a) “و دية مسلمة الى اهله” ayetinde¹⁴² diyet mutlak olarak gelmiştir. Dolayısıyla bu ayet, başka değil sadece takdir edilen diyetin ödenmesini gerektirmektedir. Usûl’de kural gereği tahsis eden bir delil bulunmadığı sürece ayetin umûmu üzerine hamledilmesi gerekir. Burada ayeti tahsis eden bir delil bulunmamaktadır.

b) Kıyas açısından meseleye bakılacak olursa, diyet denen tazminat bir adam öldürme fiili karşılığı öngörülen bir cezadır. Keffârette olduğu gibi harem veya haram ayda bu cinayetin işlenmiş olması diyetin ağırlaştırılmasını gerektirmez. Çünkü keffâret Allah hakkı, diyet ise kul hakkı kapsamındadır. Allah hakkı olan keffâret, harem ve haram aya istinaden ağırlaştırılamayınca kul hakkına giren diyetin ağırlaştırılması öncelikli olarak söz konusu olamaz¹⁴³.

¹³⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 301; Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Beyrut 1414/1994, VIII, 124.

¹³⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* VIII, 125.

¹³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XII, 218; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 500 vd; İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, IX, 553-554; Behûtî, *Keşşâfû'l-kınâ* VI, 30-31; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'lâhbâr*, Kahire 1413/1993, VII, 96-97.

¹³⁷ Abdurrezzâk, *a.g.e.*, IX, 298-301.

¹³⁸ (عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب عن أبيان ابن عثمان قال: رأيت عثمان بن عفان يضمن إلى رجل ضالة رجل في الشهر الحرام، فأصبحت عنده، فغرمها ومثل ثلث منها). Abdurrezzâk, *a.g.e.*, IX, 302; Muhammed Revvâs Kal'acî, *Mevsûatü fikhî Osman b. Affân*, Beyrut 1404/1983, s. 107.

¹³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XII, 218-219; Dimaşkî, *Rahmetü'l-ümme*, s. 469-470.

¹⁴⁰ Tahavî, *Muhtasarü'l-İhtilâfî'l-fukahâ* (İhtisâr eden: Ebû Bekr Cessâs; thk. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, V, 91-92; Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil* (thk. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1408/1987, s. 470-471.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 135.

¹⁴² Nisâ (4), 92.

¹⁴³ Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattai'l-İmâm Mâlik*, Beyrut 1332, VII, 107.

D-İbadetler Açısından Haram Aylar

Haram aylarla ilgili ahkâmın önemli bir boyutunu bu aylarda ifa edilecek ibadetler oluşturmaktadır. Haram aylar bütünüyle ibadete yoğunlaştırıldığı aylardır. Çünkü hac vecibesi bu aylarda ifa edilmekte, bu aylarda daha fazla umre yapılmaktadır. Ayrıca Kurban vecibesi de haram aylar arasında yer alan Zilhicce ayında ifa edilmektedir¹⁴⁴. Bahse konu aylarda gerek ihlal gerekse itaatlerin karşılığı kat kat olunca bu ayda ifa edilecek ibadet ve taatlere ayrı bir özen gösterileceği açıktır.

Fıkıh kitaplarında bu aylarda yapılacak ibadet ve taatlere geniş yer verilmiştir¹⁴⁵. Şimdi ana hatlarıyla bu ayların faziletlerine ve bu aylarda yapılacak ibadet ve taat çeşitlerine bakalım:

1-Muharrem

Muharrem ayı kamerî ayların ilkidir. Fazileti konusunda çok rivayetler bulunmaktadır.

Bir hadiste Hz. Peygamber, “*Ramazan orucundan sonra, tutulan oruçların en faziletlisi Allah’a izafet ile şerefendirilen Muharrem ayındaki oruçtur*”¹⁴⁶ buyurmuştur¹⁴⁷.

Haram ayların hangisinin daha faziletli olduğu hususunda ulemâ arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Yukarıda geçen hadise istinaden Hasan Basrî ve bazı bilginler Muharrem ayının daha kutsal olduğu görüşünü taşıırken Saîd b. Cübeyr ve bazı bilginler Zilkâde veya Zilhicce’nin bazı Şafîî ulemâsı¹⁴⁸ ise Receb ayının daha kutsal olduğu düşüncesindedirler. Fakat İbn Receb, Şafîîlerin bu düşüncesinin merdûd olduğunu söylemektedir. İbn Receb’e göre en faziletli ayın Zilhicce olduğuna dair görüş daha açık olan (azhar) olan görüştür¹⁴⁹.

Muharrem ayının “Allah’ın ayı” olarak nitelenmesi ve Allah’a izafe edilmesi, onun şerefine ve kutsallığına delâlet eder. Çünkü Hz. Allah, kendisine sadece yarattıklarından özel olanları izâfe etmiştir. Bu cümleden olarak Hz. Muhammed, İbrahim, İshak, Yakup ve başka peygamberleri kendi kulları olarak nitelemiştir. Allah’ın evi, Allah’ın devesi gibi izafeler de bu kapsamdadır. Bütün bu izafeler Allah’ın onlara atfettiği kutsiyet ve değeri ifade

¹⁴⁴ Duman, *Beyânü'l-Hak*, III, 565.

¹⁴⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut 1402/1982, I, 237, 361.

¹⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Beyrut 1402/1982, I, 237, 361. Müslim, “Sıyâm”, 202-203. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 55; İbn Mâce, “Sıyâm”, 43.

¹⁴⁷ Geniş bilgi için bk. M. Kâmil Yaşaroğlu, “Muharrem”, *DİA*, XXXI, 4-5; Hüseyin Algül, *Mübarek Gün ve Geceler*, Işık Yayınları, İzmir, 2008, s. 99-100.

¹⁴⁸ Şirbînî, Ramazan orucundan sonra en faziletli orucun Muharrem orucu olduğunu beyan etmektedir. Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 187.

¹⁴⁹ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 37-125.

etmektedir. Muharrem ayı da Allah'a nisbet edilince bu ayda tutulan oruç da Allah'a izafe edilmiş olmaktadır¹⁵⁰.

Müslümanlar tarafından mübârek kabul edilen Âşûrâ günü de Muharrem ayı içerisinde yer almaktadır. Muharrem ayının onuncu gününe tekâbül eden bu günde tarih boyunca pek çok önemli olayın meydana geldiği rivayet edilmektedir. Bu olaylardan öne çıkanları saymak gerekirse; Nuh (a.s.)'un gemisinin tufandan kurtulup Cûdî dağının tepesine oturması bu güne rastlar. Bilindiği gibi bu olay, Hz. Nuh'a inananların bir gemi vasıtasıyla kurtulduğu ve inkarcıların da bütünüyle yok olup gittiği bir olay olmuştur. Bunun yanında, Hz. Adem'in tevbesi, Hz. İbrahim'in ateşten kurtulması ve Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'a kavuşması bu güne rastlar. Yine Muharrem ayının onaltıncı günü Kudüs kible tayin edilmiş, on yedinci günde ise "Fil ashabı"nın gelmiştir¹⁵¹. Ayrıca bazı kaynaklarda bu günde Hz. Yunus'un balığın karnından çıkarıldığı, Hz. Mûsa ve Hz. İsâ'nın bu günde dünyaya geldiği, Hz. İsâ'nın bu günde semaya yükseltildiği, Hz. Süleyman'a mülk verildiği, Hz. Dâvûd'un bu gün tevbesinin kabul edildiği, Hz. Peygamber'e geçmiş ve gelecek günahlarının affedildiğine dair teminat verildiği ve hatta Hz. Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye bu gün hicret ettiği kaydedilmektedir. Şu kadar var ki bahse konu vak'alara gerek Kur'ân gerekse hadislerde yer verilmiş olmakla birlikte bu olayların Aşûre günü gerçekleştiğine dair iddialar mesnetten yoksundur. Bir kısmı da tarihi gerçeklere aykırıdır¹⁵².

Bu faziletlerine istinaden Aşûre gününde oruç tutmak sünnet veya müstehap sayılmıştır¹⁵³. Bu oruç hadislerde teşvik edilmiştir¹⁵⁴. Yine Hz. Peygamber, Aşûre orucunun gelecek aşûreye kadar kefarete olacağını ifade etmiştir¹⁵⁵. Bu hadis, aşûre orucunu bir yıl boyunca işlenen küçük günahlara keffâret olacağı, şayet büyük günah işlemiş ise günahın cezasının hafifletileceği şeklinde yorumlamışlardır¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III, 474; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 115; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 38-39; M. Yaşar Kandemir-I. Lütüf Çakan-Raşit Küçük, *Riyâzu's-sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1998, V, 521-522.

¹⁵¹ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Âşûrâ", *DİA*, IV, 24-26; Metin Bozkuş, "Aşûre Günü, Muharrem Mâtemi/Orucu ve Sivas'ta Aşûre Uygulamaları", *CÜİFD*, XII/1, 2008, s. 35. "Âşûrâ" *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 219-221; Algül, *a.g.e.*, s. 100-104.

¹⁵² İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 60-61; Bozkuş, "Aşûre Günü", *CÜİFD*, XII/1, s. 36;

¹⁵³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, III, 473; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 113; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* [Ebu'l-Muzaffer Muhyiddîn Muhammed Bahadır Alemgîr tarafından, Şeyh Nizam başkanlığında bir komisyona hazırlanmıştır.], Beyrut 1421/2000, I, 222; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, II, 183; Behûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, II, 337 vd; Uleys, *Minehu'l-celil*, II, 119-120.

¹⁵⁴ Buhârî, "Savm", 69; Müslim, "Sıyâm", 127, 128; Ahmed b. Hanbel, III, 340, 348, 422.

¹⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Savm", 53; Tirmizî, "Savm", 47; İbn Mâce, "Sıyâm", 41; Ahmed b. Hanbel, V, 308-311.

¹⁵⁶ Bk. Gazâlî, *İhyâ*, I, 237; İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 55-56; "Âşûrâ" *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 221; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, II, 590; Mahmut Kaya, *Kutsal Günler ve Geceler*, İstanbul 2006, s. 21-26.

Hız. Peygamber Medîne'ye geldiğinde Yahudîler'in aşûre günü oruç tuttuklarını görmüş, bunun üzerine “Biz Hız. Mûsâ'ya onlardan daha yakınız”¹⁵⁷ buyurarak aşûre orucunun tutulmasını tavsiye etmiştir¹⁵⁸.

Hanefîler Muharrem ayının sadece onuncu günün yani aşûrenin oruçlu geçirilmesini tenzîhen mekruh görürler¹⁵⁹.

Bunun yanında ayrıca hadise istinaden¹⁶⁰ sadaka vermek ve aile efradına genişlik sağlayacak maddî katkı ve tasarruflarda bulunmak da son derece sevap kabul edilmiştir¹⁶¹. Bunun dışında aşûre gününü kutlamak amacıyla özel olarak toplanmak ise bidat olup dini dayanaktan yoksundur¹⁶².

2-Receb

Receb ayı, üç aylar olarak bilinen (Receb, Şa'bân ve Ramazan) kutsal ayların ilkidir. Recep ayı bünyesinde Regâib ve Mi'râc gibi iki mübarek geceyi barındırmaktadır. Regâib kandili Receb ayının ilk Cuma gününe¹⁶³, Mi'râc ise kuvvetli görüşe göre Hicretten bir buçuk yıl önce Receb ayının yirmi altısını yirmi yedinci gününe bağlayan gecesine tekâbül etmektedir¹⁶⁴.

Hız. Peygamber üç ayların başlangıcı olan Receb ayı girdiğinde “Alla-hım! Receb ve Şabanı hakkımızda hayırlı kıl ve bizi Ramazana eriştir”¹⁶⁵ diye dua ederdi.

Receb ayında yapılacak ibadetler arasında namaz oruç¹⁶⁶ ve umre gibi ibadetler sayılmış olmakla birlikte¹⁶⁷ esasında Recep ayında yapılması istenen bu aya özgü özel bir namaz yoktur. Recebin ilk Cuma günü olan Regâib gecesı kılınacağı söylenen regâib namazının mendub olduğunu söyleyen fakihler bulunmakla

¹⁵⁷ Buhârî, “Savm” 69, “Enbiya” 24, “Menâkıbu'l-ensâr”, 52, “Tefsir Yûnus” 1, Tâhâ 2, Müslim, “Sıyâm” 126-130; Ebu Dâvud, “Savm”, 63; İbn Mâce, “Sıyâm”, 41; Dârimî, “Savm”, 46, Ahmed b. Hanbel, I, 291, 310, 236, 240.

¹⁵⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 53-54.

¹⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, II, 79; Alâuddin Muhammed b. Ali Haskefî (1088/1677), *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*; (Reddü'l-muhtâr'ın kenarında), Beyrut 1412/1992, II, 375; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 375; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, I, 222; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, II, 584; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, İstanbul 1998, s. 420.

¹⁶⁰ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), Dühûk, 1404/1983, X, 77; Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Ebîbeker Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, Beyrut 1408/1988, III, 179. Bu hadis gayri mahfûzdur. Bk. Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa* (thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî) Beyrut 1380, s. 98.

¹⁶¹ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 59-60; Kaya, *a.g.e.*, s. 25-26.

¹⁶² Bk. “Âşûrâ” *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, XXIX, 221; Kaya, *a.g.e.*, s. 21-26.

¹⁶³ Algül, *Mübarek Gün ve Geceler*, s. 57-58.

¹⁶⁴ Algül, *a.g.e.*, s. 58-62.

¹⁶⁵ اللهم بارك لنا في رجب وشعبان وبلغنا رمضان Ahmed b. Hanbel, I, 259.

¹⁶⁶ Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, III, 474; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, I, 222; Uleyş, *Minehu'l-celil*, II, 119-120.

¹⁶⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *Letâifü'l-meârif*, s. 131.

birlikte¹⁶⁸ bu namazın fazileti hakkındaki rivayetler asılsızdır¹⁶⁹. Cumhura göre bu namaz bidattir. Bu namaz hicrî dört yüz yılından sonra ortaya çıkmıştır¹⁷⁰.

Yine hususiyle Receb ayında oruç tutmanın faziletine dair Hz. Peygambere izafe edilen hadisler sahih değildir¹⁷¹. Bu konuda Hz. Peygamber'e isnat edilen haram ayların tamamı için geçerli olan "*haram aylarda üç gün oruç tut sonra bırak*"¹⁷² meâlindeki hadisi de zayıftır¹⁷³.

Receb ayının 27. gecesine tekâbül eden Mi'râc gecesi on iki rekat nafile namaz kılınması bazı âlimlerce müstahsen görülmüştür¹⁷⁴. Ayrıca Hz. Ömer, İbn Ömer ve Hz. Aişe ve seleften (bir çoğunun) Receb ayında umre yaptıkları belirtilmektedir¹⁷⁵. Hz. Peygamber'in de bu ayda umre yaptığı bildirilmiş¹⁷⁶ olmakla birlikte Hz. Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Receb ayında umre yapmadığını ifade etmiştir¹⁷⁷.

Kaynaklarda Receb ayının, haram aylardan olması hasebiyle hayır ve bereketlerin anahtarı olduğu, bunun için de bu ayı boş geçirmenin uygun olmadığı belirtilmiştir. Ancak bu ayda tutulacak oruçların ve kılınacak namazların sahih hadislerle belirlenmiş ibadetler olmadığını dikkatten uzak tutmamak gerekmektedir¹⁷⁸.

3-Zilkâde

Hz. Peygamber, bütün umrelerini Zilkâde ayında gerçekleştirmiş-tir¹⁷⁹. Vedâ haccının umresinin ihramına da yine Zilkâde ayında girmiştir¹⁸⁰. Ayrıca İbn Ömer, Hz. Aişe ve Atâ Zilkâde ve Şevvâl'de yapılan umrelerin Ramazan umresinden daha faziletli olduğunu söylemişlerdir¹⁸¹.

Yine cumhura göre Hz. Mûsa kavmine söz verdiği kitabı vermesi için Allah'a münâcât için Tûr'a Zilkâde ayında çıkmış, bu otuz günlük süre Zilhicce'nin on günü ile kırka iblâğ edilmiştir¹⁸².

¹⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 26; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, İz yayıncılık, İstanbul 1995, II, 243; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 357.

¹⁶⁹ Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa*, s. 47-50.

¹⁷⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 131; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 187.

¹⁷¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 101; a. mlf, *Neylû'l-evtâr*, IV, 292-293.

¹⁷² Ebû Dâvûd, "Savm", 55; İbn Mâce, "Sıyâm", 43.

¹⁷³ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, I, 202; Döndüren, *Delilleriyle İslâm İlmihali*, s. 357; Akyüz, *a.g.e.*, II, 243.

¹⁷⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 133.

¹⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, II, 73.

¹⁷⁷ İbn Mâce, "Menâsik", 47.

¹⁷⁸ <http://www.ebubekirsifil.com/index.php?sayfa=detay&tur=makale&no=10%20-%2027k%20->; Ebubekir Sifil, "Üç Aylar Kültürü Üzerine", 1 Nisan 2009.

¹⁷⁹ اعتمر أربع عُمَر، كلهن في ذي القعدة إلا التي مع حنظل Müslim, "Hac", 35. Ayrıca bk. İbn Mâce, "Menâsik", 46.

¹⁸⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 286.

¹⁸¹ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 287.

¹⁸² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vil'l-Kur'an*, VI/10, s. 47-48; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, II, 243; İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 287; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2275.

4-Zilhicce

Fecr suresinde zikri geçen *leyâli aşır*¹⁸³ geçen on günün Zilhiccenin ilk on günü olduğu ifade edilmiştir¹⁸⁴.

Hız. Peygamber, Zilhicce'nin ilk on gününü kastederek malı ve canıyla savaşıp da şehid düşen hariç, cihad da dahil Allah katında bu günlerde işlenen salih amellerden daha makbul ve sevimli bir amel olamayacağını vurgulamıştır¹⁸⁵. Bu hadise göre bu günlerde yapılan amellerin, istisnasız bütün diğer günlerde yapılan amellerden daha hayırlı olduğu anlaşılmaktadır¹⁸⁶. Ayrıca bu hadis, Zilhicce'nin ilk on gününde yapılan oruç, namaz, zikir, tesbih, ikram, yedirme içirme vs. bütün salih amellerin sevabının kat kat olacağını göstermektedir¹⁸⁷. Bu cümleden olarak Arefeden önce Zilhiccenin sekiz günü oruç tutmak müstehaptır (nafile/tatavvudur)¹⁸⁸. Zilhicce'nin dokuzuncu gününe tekâbü'l eden arefe günü orucunun hac yapmayanlar bakımından müstehap olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Hac yapanlar için ise bu gün oruçlu tutmak cumhura göre mekruh kabul edilmiştir. Yani cumhur bizzat hac yapanların bu gün oruç tutmamalarının müstehap olduğunu ifade etmişlerdir. Gerekçeleri de hac vecibelerini ifa dolayısıyla hacı adaylarının zafiyete uğrayabilme düşüncesidir. Böyle bir endişe olmaması durumunda Hanefî fakihleri arefe günü oruç tutmanın da müstehap olduğuna hükmetmişlerdir¹⁸⁹.

Bu günlerde yapılacak ibadetlerin ve iyiliklerin cihad ile kıyaslanması ve şehid olduğu için geri dönmeyen kimsenin cihadı hariç diğer cihadlardan dahi faziletli olduğuna vurgu yapılması bu günlerin önemini belirtmeye yeterlidir¹⁹⁰.

Diğer taraftan Zilhiccenin ilk on günü Beytullah'ı ziyaret günleridir. Bu günler namaz, oruç, sadaka ve hac gibi temel ibadetlerin bir araya geldiği günlerdir. Bu itibarla bu günlerde yapılacak ibadetler diğer günlerdeki farzlarda; nafileler diğer günlerdeki nafilelerden daha faziletlidir¹⁹¹. Hac ayı olması nedeniyle Gazâlî, haram aylar içerisinde en faziletli olanın Zilhicce olduğu görüşündedir. Hac menâsikinin ifa edildiği belirli ve sayılı günler

183 Bk. Fecr (89), 2.

184 Yazır, *a.g.e.*, VIII, 5791-5793; Kandemir- Çakan-Küçük, *Riyâzu's-sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, V, 529-530
185 قال رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم -: "ما من أيام العمل الصالح فيها أحب إلى الله من هذه الأيام- يعني أيام العشر- قالوا يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل الله، قال ولا الجهاد في سبيل الله إلا رجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذلك بشيء

Buhârî, "İydeyn", 11; Ebû Dâvûd, "Savm", 61.

186 İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 289.

187 İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 290-293.

188 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 222; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, II, 590; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, II, 391.

189 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, III, 81; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 79; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, III, 114-115; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, II, 589-590; Akyüz, *a.g.e.*, II, 389-390.

190 Kandemir- Çakan-Küçük, *Riyâzu's-sâlihîn Tercüme ve Şerhi*, V, 529-530.

191 Kandemir- Çakan-Küçük, *a.g.e.*, V, 529-530.

(eyyâm-ı malûmat ve ma'dûdât) bu aydadır¹⁹². İbn Abbâs da Hz. Peygamber'in sadece Zilhicce ayında umre yaptığını söylemiştir¹⁹³.

Cumhur, haram aylarda oruç tutmanın müstehap olduğuna hükmetmişlerdir. İbn Ömer, Hasan Basrî, Ebû İshâk es-Sebî gibi seleften bazılarının haram ayların tamamında oruç tuttukları nakledilmektedir¹⁹⁴. Sevrî de haram aylarda oruç tutmayı seviyorum, demiştir¹⁹⁵. Bununla birlikte Hanbelî fukahâsı, yukarıda geçen hadise istinaden bu orucu sadece Muharrem ayında tutulanla sınırlandırmışlardır. Ayrıca Hanefîlere göre ise her haram ayda Perşembe, Cuma ve cumartesi olmak üzere üç gün oruç tutmak müstehaptır¹⁹⁶.

İbadetler fikhî bakımından haram aylar konusunu noktalarken ayet ve sahih sünnete dayanmadığı sürece belli zaman veya mekanlara özgü ibadet ihdas etmenin ve bunu gerekli görmenin İslâmî usûl ve esaslara aykırı olduğunu vurgulamalıyız¹⁹⁷. Çünkü ibadet koyma yetkisi sadece Allah'a ve O'nun izni ile Hz. Peygamber'e aittir (العبادة لا تصدر الا عن وحى)¹⁹⁸. Bu itibarla temel kaynaklarda olmayan bir ibadeti öngörmek ve empoze etmeye çalışmak hangi niyetle olursa olsun son derece tehlikelidir. Bunun dışında icbar etmemek koşuluyla bütün nafil ibadetlerin kapısı açıktır. Esasında farz olan vecibeler dışında bir mü'mini manevî olarak yüceltecek olan da salt Allah rızasını kazanmak amacıyla kendi içinden gelerek yapacağı bütün çeşitleriyle nafil ibadetlerdir¹⁹⁹.

E-Haram Ayların Tarihselliği Sorunu

Tarihselci yorumu benimseyen kimi müellifler, haram aylarda savaşma yasağı ile ilgili hükümlerin de tarihsel olduğunu iddia etmişler bu meydana şu görüşlere yer vermişlerdir:

Kur'ân'daki cüz'î (tikel-kısmî) ahkâm, gelecekteki müslümanların tamamının pratik hayatlarındaki problemlerine çözüm teşkil etmesi amacıyla değil, ilk nesil müslümanların sorunlarını halletmek maksadıyla vaz' edilmiştir. Bu konuda örnekler çoktur. Haram aylarda savaşma konusu da bu cümledendir. Haram aylarda savaşmamak Araplara özgü yerel-tarihsel bir örftür; barışın tesisi yolunda çaba sarfetmek ise tarih-üstü değer içeren bir

¹⁹² Gazâlî, *İhyâ*, I, 237.

¹⁹³ İbn Mâce, *Menâsik*, 46; Ahmed b. Hanbel, II, 143.

¹⁹⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 131, 285.

¹⁹⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 131, 286.

¹⁹⁶ *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 222; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, IV, 285-293; Zuhaylî, *a.g.e.*, II, 591; "Savm", *el-Mevsûatül-fikhiyye*, XXVIII, 95; Akyüz, *a.g.e.*, II, 391.

¹⁹⁷ Bk. Şûrâ, 42/21; Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Akdiye", 17; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Ahmed b. Hanbel, VI, 270 (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد).

¹⁹⁸ "İbadet", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XXIX, 257.

¹⁹⁹ وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطينه ولئن

استعاضني لأعيزنه Buhârî, "Rikâk", 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, VI, 256.

erdemdir. Bu cümleden olarak haram aylarda savaşma ile ilgili sorulan soruya verilen cevap, evrensel anlamda bütün insanlığı tatmin edici bir cevap olmayıp soruyu soranların niyetlerini göz önünde bulunduran siyasî dolayısıyla konjonktürel bir cevaptır. O halde bu konunun Kur'an'da geçmesinden çok o konuya hangi amaçla yer verildiği önem arz etmektedir. Vahiy sürecinde haram aylarda savaşılması bir sorun olmasaydı ilgili pasajlar Kur'an'da yer almış olmayacaktı²⁰⁰.

Bu iddialara cevap niteliğinde şunlar söylenmiştir:

Tarihsel bir olaya müdahale eden Tevbe, 9/36-37. ayetlerinin tarihsel olanla evrensel olan arasında kurduğu ilişki biçimi ilginçtir. Diğer taraftan kâinât yaratılırken Allah'ın, kendisine göre kurduğu yasa ile din ve helal haram arasındaki ilişki de çarpıcıdır. Şu açıktır ki; tarihsel bir olay, evrensel yasaya göre cevabını bulmuştur; ilahî yasa tarihsel değildir ve sürekli değişmekte olan tarihin üzerinde durmaktadır²⁰¹.

Haram aylarda savaş yaşağı ile ilgili hüküm, ta Hz. İbrahim ve Hz. İsmail döneminden beri kabul görmekte ve uygulanmaktadır. Hz. Peygamber'e kadar bu hükmün binlerce sene muhafaza edilerek korunması ve sorulan soru üzere hükmün teyid edilmesi üstelik "*bu dosdoğru dinin hükümüdür*" buyurulmuş olması (Tevbe, 9/36), bu hükmün dine izafe edilmesi, bahse konu aylardaki savaş yaşağının tarihi değil evrensel olduğunu sarahaten göstermektedir²⁰². Ayrıca Bakara, 217. ayeti mahalli gibi görülebilecek bir meseleyi, bu konudaki mahalliliği de ihmal etmeden tarih üstü hükümlere dönüştürmektedir. Çünkü bu ayette soru üzerine haram aylarda savaşmanın büyük günah olduğuna vurgu yapılmış, bununla birlikte özen gösterilmesi gereken daha önemli hususlara dikkat çekilmiştir ki o da Allah'ı inkar, onun yolundan alıkoymak ve fitne belasıdır. Dolayısıyla bu ayetin ihtiva ettiği hükümlerde tarihsellik aramak isabetsizdir²⁰³.

Bahse konu ayetlere şöyle de bakılmalıdır:

Bakara, 2/217. ayetinden bir önceki ayet, müslümanlara savaş emri ni haber vermektedir. Bakara 216. ayetinde savaşın zorunluluğu belirtilmiş fakat buna dair usûl ve esaslar açıklanmamıştır. Bu hususlar Medine döneminde müslümanlarla müşrikler arasında cereyan eden savaş haline paralel olarak açıklanmaya başlanmış bu cümleden olarak da haram aylarda savaş yaşağının aynen devam ettiğine vurgu yapılmıştır²⁰⁴...Haram aylar hakkın-

²⁰⁰ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 59-60; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluşu Keyfiyeti", *İslâmî İlimler*, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006, s. 63, 72, 76.

²⁰¹ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 296-297.

²⁰² Salim Ögüt, *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 123-124

²⁰³ Ögüt, *a.g.e.*, s. 247-248; Kadir Canatan, *Kur'an'da Hz. Peygambere Sorulan 13 Soru*, Beyan Yayınları, İstanbul 2005, s. 79-81.

²⁰⁴ Canatan, *a.g.e.*, s. 82.

da sorulan soru tarihsel ve dönemseldir. Böyle bir geleneğe sahip olmayan toplumda elbette böyle bir soru sorulamaz. Kur'ân, böyle bir soruyla, kadim bir geleneğe bağlı olarak yaşayan Arapların zihninde doğan bir bulanıklığı açıklığa kavuşturmaktadır. Bir tarafta ta Hz. İbrahim'den beri süregelen bir gelenek diğer tarafta somut bir olaya binaen müşriklerin karşı propagandaları böyle bir problemin o anda çözümünü gerektiriyordu. Nitekim gelen ayet bu konuya çözüm getirmiştir²⁰⁵.

Tarihselci yorumu benimseyen müellifler nüzûl sebeplerini tarihsel- liğin meşruiyyeti için bir gerekçe olarak göstermektedir. Bu yaklaşıma göre o dönemin ihtiyacına göre bir takım sorular sorulmuş, bu sorulara çözüm olarak ayetler nâzil olmuştur. Hal böyle olunca o dönemin gerektirdiği bir ihtiyaca binaen sunulan bir çözümün evrensel ve ebedî olduğu iddiası isabetli değildir²⁰⁶.

Bu iddialar da şu şekilde cevaplandırılmıştır:

Aslolan, Şâri'in hitâbıdır, nassdır. Sebebin olup olmaması önemli değildir. Şâriin hitabı ise geneldir. Sebeb, hitâbın gelmesi için sadece bir vesîledir. "Sebeb" yani olay veya soru vâki olmasaydı, o ayet inmeyecekti şeklinde bir anlayış isabetli değildir. Nitekim Zerkeşî bu konuda şöyle demektedir. "Aşhap ve tâbiûn, 'şu ayet şu sebeple indi', dediklerinde, o sebep olmasaydı o ayet inmeyecekti, anlamını değil aksine 'o ayet o hükmü taşıyor', anlamını kastediyorlardı"²⁰⁷. Buna göre sebep; sorulan soru ve meydana gelen olay gerçekleşmemiş olsaydı bile o konuda bir hüküm indirilecekti; ancak o hükmün inmesine soru veya olayın meydana gelişi denk düşmüş olmaktadır. Nitekim ayetin nüzûlüne sebep olan olay veya soran kişi tek olmakla beraber akabinde nâzil olan ayetler çoğul sıygası ile veya genel nitelikli lafızlar şeklinde nâzil olmuştur. Öte yanda sebep dikkate alınmasa bile ayetin hükmü ve verdiği mesaj doğrudan anlaşılabilir. Ayrıca sahabe ve tabiûnun bir sebep veya olay üzerine inen ayeti genele teşmil edip uyguladıkları konusunda icmâ vardır. Dolayısıyla hüküm sadece sebebe münhasır kılınmamıştır²⁰⁸.

Haram aylarda savaş yasağının tarihsel olduğu iddiaları karşısında ayrıca şunları söyleyebiliriz: Kur'ân'da haram aylar ve bu aylarda savaşı yasaklayan ayetlerin vurgusundan bu hükmün tarihsel olmadığı görülmek-

²⁰⁵ Canatan, *a.g.e.*, s. 83.

²⁰⁶ Muhammed Âbid Câbirî, *Yeniden Yapılanma (çev.: Pala-Çıkar)*, s. 58-60; a. mlf, "Çağdaş Dünyada 'Şeriat'ın Tatbiki' Problemi" çev.: Abdullah Şahin, *İslâmiyât (Şeriat Dosyası Özel Sayısı)*, Ekim-Aralık, 1998, c: I, Sayı: 4, s. 36-40.

²⁰⁷ وقد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: "نزلت هذه الآية في كذا" فإنه يريد بذلك أن هذه الآية يتضمن هذا الحكم؛ لا أن هذا كان السبب في نزولها. Bedrûddîn b. Bahâdîr Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân* (thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âşî, Cemal Hamdi ez-Zehbî, İbrahim Abdurrahman el-Kürdî), Beyrut 1415/1994, I/126.

²⁰⁸ İsmet Ersöz, "Kur'ân ve İlmu Esbâb-ı Nüzûl", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* III, İSAV, İstanbul 2002, III, 322. Bu konuda etraflı bir bilgi için ayrıca bk. Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibâr, Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları* (Yayınlanmamış Doktora tezi, AÜSBE, Van, 2001.

tedir. Şöyle: Bu uygulama Hz. İbrahim ve İsmail dönemlerinden beri uygulana gelen bir olgudur. Asırlar boyu devam eden bir uygulamanın sadece Cahiliye Dönemi Araplarına özgü tarihsel bir olgu olduğunu iddia isabetli değildir. Nüzûl döneminde bu aylarda savaşmanın hükmü sorulunca bu hükmün aynen devam ettiği teyid edilmiştir. Böylece hem tereddütler izale edilmiş hem de bu aylarda savaşma izni verilmesi yönündeki muhtemel beklentiler boşa çıkarılmıştır. Altı ayrı Kur’ân ayetinde bu ayların konu edilmesi ve savaş yasağına riayet edilmesinin vurgulanması, Hz. Peygamber’in müteaddit hadislerinde bu aylara dikkat çekmesi bahse konu savaş yasağının tarihsel olmadığını ve neshedilmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber’in Vedâ Haccı hutbesinde ayların gerçek konumuna dikkat çekmesi, bu çerçevede haram ayları sayması, haram aylarda savaş yasağının kaldırıldığını ima dahi etmemesi de haram aylarda savaş yasağının aynen devam ettiğini göstermektedir.

Diğer taraftan bilindiği üzere haram aylar aynı zamanda yoğun olarak hac, umre, kurban gibi ibadetlerin yapıldığı zaman dilimleridir. Bu ibadetlerin selametle ifa edilmesi, barış ortamını gerekli kılmaktadır. Savaş halinde bu ibadetlerin yapılamayacağı veya en azından akamete uğrayacağı açıktır. Bahse konu ibadetlerin ve diğer faaliyetlerin gönül huzuru içerisinde ifası için barış ortamı şarttır. Bu da savaşın yasaklanmasıyla mümkündür.

Bilindiği üzere Tevbe suresinde haram aylardan bahseden ayette “işte dosdoğru din budur”²⁰⁹ ifadesi yer almaktadır. Benzer ifadeler Kur’ân’ın farklı surelerinde de yer almaktadır²¹⁰. Bu ifadelerin geçtiği ayetlerde dinin esasını teşkil eden inanç, ibadet ve değişmez hükümlerine dikkat çekilmektedir. Haram aylarla ilgili hükümler ki savaş yasağı da bu hükümlerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır, bu “doğru dinin” kapsamında yer almaktadır. Hal böyle olunca bu ahkamda tarihsellik iddiası isabetli gözükmemektedir.

DEĞERLENDİRME

İslâm’da yegâne kutsal varlık Allah’tır. Allah’dan başka özü itibariyle hiçbir kutsal varlık ve eşya yoktur. Bazı kişi, zaman, mekan vb. şeylere atfedilen kutsallık da sadece Allah’ın takdiri iledir. Katâde’nin ifadesiyle Fâil-i Muhtâr olan Hz. Allah, bazı şeylerin ta’zîmini irade buyurmuş, yaratıklarından bazılarını seçerek diğerlerine üstün kılmış bu cümleden olarak meleklerden ve insanlardan elçiler seçmiş, kelimadan bazılarını zikir olarak seçmiş, yeryüzünde bazı mescidleri diğerlerine üstün kılmış, aylardan Ramazan’ı ve haram ayları, günlerden Cuma’yı, gecelerden de Kadir gecesini diğerlerine üstün kılmıştır. Dolayısıyla bize düşen Allah’ın ta’zîm ettiği gibi

²⁰⁹ Tevbe (9), 36.

²¹⁰ Bk. Yusuf (12), 40; Rûm (30), 30, 43; Beyyine (98), 5.

bizim de bu zaman, mekan, kelâm ve insanları yüceltmemiz ve onlara gereken hürmeti göstermemizdir²¹¹.

Haram aylar İslâm'da kutsal kabul edilen zaman dilimleridir. Hac ve kurban günleri yanında bazı mübarek gün ve geceler de bu aylar içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla bu aylarla ilgili birçok fikhî ahkâm bulunmaktadır. Bu ayların hürmetine istinaden öngörülen ibadet ve bu ibadetler karşılığı verilecek kat kat mükâfat yanında bazı fikhî mezhep hukukçuları bu aylarda işlenen suçlar karşılığında cezaların; adam öldürme fiillerinde de diyetlerin artırılacağına hükmetmişlerdir. Bu aylarla ilgili en yoğun tartışma bahse konu aylardaki savaş yasağının devam edip etmediği etrafında cereyan etmiştir. Bu aylarda savaş yasağının neshedilmiş olduğu görüşleri yanında tarihselci akımı benimseyen kimi müslüman müellifler bu aylardaki savaş yasağı hükmünün tarihsel olduğunu iddia etmiştir.

Önceki ümmetlerde var olan *haram aylar* olgusunun Muhammed ümmetinde de aynen korunmuş olduğunu tekrar belirtmeliyiz. Bu itibarla bu aylarla ilgili özellikle savaş yasağı hükmünün tarihselliği iddiası şu bakımlardan isabetli değildir: Bu konuda sorulan soruya Kur'ân'da verilen cevapta bu ayların ahkâmının devam ettiği teyid edilmiştir. İslâm öncesi başvuru nesî uygulamaları şiddetle red ve tenkit edilmiş, böyle bir uygulama inkarda aşırılık olarak nitelenmiştir. Haram aylar, altı ayette konu edilmiş, bu ayların hürmetinin ihlal edilmemesi vurgulanmıştır. Haram aylar Hz. Peygamber'in bir çok hadisine konu olmuş ayrıca Hz. Peygamber, bu ayların haramlığına Veda Hacc'ında özel vurgu yapmış, bahse konu aylardaki savaş yasağının kaldırıldığına dair her hangi bir işaretle bulunmamıştır. Bu özel vurgular ve ayrıca haram ayların, "dosdoğru dinin" hükümleri arasında sayılması bu aylardaki savaş yasağı hükmünün tarihsel olmadığının ve bu hükmün neshedilmediğinin somut kanıtları arasında olduğu kanaatindeyiz.

İslâm öncesinde haram aylara yönelik ihlaller en fazla bu aylardaki savaş yasağı konusunda görülmektedir. Bu ihlal çerçevesinde İslâm öncesi Araplar nesî uygulamasına başvurmuşlar, haram aylarda savaş yasağını kaldırmışlar, savaş yasağı kalkınca diğer ibadetlerin de tabii olarak yerleri değişmiştir. Savaş yasağı olmasaydı, bu diğer ibadetlerle de oynanmış olmayacaktı. Çünkü savaş dışındaki ahkâma yönelik bir itiraz ve değiştirme hareketi yoktu. İşte Kur'ân, bu yanlış hareketi düzeltmek ve savaş yasağının devam ettiğini çeşitli ayetlerde tekrar teyid ederek bu davranışın yanlışlığına vurgu yapmıştır.

Klasik dönem hukukçularının cumhurunun haram aylarda savaş yasağı hükmünün neshedildiği görüşünde olmalarına rağmen karşı görüşte olan

²¹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîl'l-Kur'ân*, VI/10, s. 127.

قال قتادة: إن الظلم في الأشهر الحرم أعظم خطيئة ووزراً من الظلم فيما سواها وإن كان الظلم على كل حال عظيماً، ولكن الله يعظم من أمره ما يشاء. وقال: "إن الله اصطفى صفائاً من خلقه، اصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس رُسلاً، واصطفى من الكلام ذكره، واصطفى من الأرض المساجد، واصطفى من الشهور رمضان والأشهر الحرم، واصطفى من الأيام يوم الجمعة، واصطفى من الليالي ليلة القدر فَعَظَمُوا ما عَظَّمَ الله

hukukçu ve bilginlerin delil ve görüşlerinin daha kuvvetli ve isabetli olduğunu düşünüyoruz. Yukarıda arz edilen diğer deliller yanında İslâm'da barışın esas olması, hac ve diğer ibadetlerin barış ve güven içerisinde ifa edilebilmesi daha sonra da barışın kalıcı hale getirilmesine zemin oluşturmaları gibi nedenlerle haram aylarda savaş yaşayışının devam ettiği kanaatini taşıyoruz.

Bu ayların kötü alışkanlıklardan vazgeçme, ibadet alışkanlığı kazanma, güzel hasletler elde etme ve bunları devam ettirme gibi hususlar için önemli bir fırsat olduğu açıktır. Bu aylarda Allah'ın af ve rahmeti adeta çağlamaktadır. O açıdan bu ayları her türlü ibadet, taat ve salih amellerle ihya etmenin yolları aranmalıdır. Bunun önünde herhangi bir fikhî engel yoktur. Bütün türleriyle nafil ibadetler her zaman teşvik edilmiştir. Ama özel isimler altında bu aylara özgü ibadetlerden bahsederken son derece dikkatli olmak gerekir. Çünkü özel isimler verilen ibadet ve taatlerin mutlaka sahih nasslarla belirlenmiş olması gerekir. Oysaki bu aylarda yapılması gerektiği ifade edilen bazı ibadet ve taatlerle ilgili rivayetlerin çoğu asılsız veya son derece zayıftır. Bazı kişi veya kişilerin adet haline getirmiş oldukları bazı ibadetleri sanki dini bir vecibe imiş gibi sunmaya çalışmak ise son derece tehlikelidir. Çünkü İslâm'da hüküm koyma yetkisi sadece Allah'a aittir. Derecesi ne olursa olsun bir kimsenin dinî bir hüküm vaz' etmesi mümkün değildir.

MUHATTİE-MUSAVVİBE (İCTİHADÎ ÇÖZÜMLEMELERDE DOĞRUNUN TEK OLUP OLMADIĞI) TARTIŞMASINDA MEŞHUR DÖRT MEZHEP İMAMI HANGİ GÖRÜŞÜ BENİMSEDİ?

Dr. M. Rahmi TELKENAROĞLU*

Which of the View the Four Leading Imams Have Held in the Discussion of Muhattia and Musawwiba.

The jurists have differed as to whether every mujtahid can be assumed to be right in his conclusions, or whether only one of several solutions to a particular problem may be regarded as true to the exclusion of all others. At the root of this question lies the uncertainty over the unity or plurality of truth in ijtiħad. Juridical matters which are determined by a clear and definitive text, such as the obligatoriness of salâh and other pillars of the faith, the prohibition of theft, adultery, and so on. In regard to these matters there is only one truth with which the mujtahid may not differ. Shar'î matters on which no decisive ruling is found in the sources. There is much disagreement on this. Musawwiba (some of the Ash'arîs and Mu'tezilah) have held the view that ijtiħad in regard to such matters is always meritorious and partakes in truth regardless of the nature of its results. But according to Muhattia (the four leading imams and other ulema) only one of the several opposing views on a particular issue may be said to be correct. For it is impossible to say that one and same thing at the same time regarding the same person could be both lawful and unlawful.

Key words: Law, the principles of Islamic Jurisprudence, ijtiħad, true and fault, Mukhattiah and Musawwibah.

* D.İ.B. Selçuk Eğitim Merkezi; mr.telkenaroglu@mynet.com.

Giriş

Hukuk, toplumların karakter ve ihtiyacına paralel olarak değişim gösteren sosyal bir organizmaya benzer. İnsanların tabîî gereksinimlerinin coğrafi ve tarihî faktörlere bağlı olarak değişmesi gibi hukukî düzenlemelerinin de birbirinden farklı olması kaçınılmazdır. İctihad ise bu farklı düzenlemelere cevap verecek ve hukuku statiklikten kurtaracak yegâne mekanizmadır. Şâri Teâlâ/Kanun koyucu, hukuku ilgilendiren her olay için bir nas koymadığına göre, ictihad zaman içinde ortaya çıkan yeni hadiselerle çözüm getirmek için fıkıh bilginlerinin başvuracağı kişisel bir muhakeme (*personal reasoning*) unsuru olarak, yeryüzünde insan hayatı sürdüğü müddetçe kalmaya devam edecektir. Diğer taraftan ictihad, İslam hukukunun akademik özgürlüğe verdiği önemin göstergesi ve İslam âlemini içinde bulunduğu düşünce krizinden çıkarmayı sağlayacak en etkili çaredir. Müctehid dinin tespit ettiği ilkelerden hareketle, hükmü açıklananlara bakarak, hükmü açıklanmamış olayların hukukî yorumunu yapmak için aklî bir araştırmaya girer ve bu konularda görüş bildirir. Bu noktada, hükmü araştırırken kullanılan değişik metotlara, hükmü belirlemede etkili olan mevcut verilere (edille-i şer'iyeye), fitrat ve yetenek farklılığına bağlı olarak birbirine aykırı fer'î/ictihadî çözümlemelerin ortaya çıkması gayet tabiidir. Zira insana ait yaratılış özelliklerini değiştirmenin imkânsızlığı kadar, insan zihninin faaliyet alanı olan düşünce ve yorumların ihtilaf etmesini engellemek de imkânsızdır.

Ne var ki, farklı ictihad/ictihad manzumeleri arasında muayyen bir doğrunun varlığı ya da yokluğu, fer'î çözümlemeler içinden doğruya tekabül eden ilâhî bir yasanın bulunup bulunmadığı, ictihadî her bir çözümleme için «doğru/musîb» nitelemesinin kullanılıp kullanılamayacağı ve yetkin bir merciden (müctehid) sadır olan ictihad hakkında «yanılma/hata» ifadelerinin uygun olup olmadığı gibi, İslam hukukunda ictihadın bilgisel değeriyle yakından ilgili sorular İslam hukuk bilginlerini daima meşgul etmiştir. Mezkûr sorular karşısında fıkıh usûlü âlimleri, genel olarak “**Musavvibe**” ve “**Muhattie**” isimleriyle anılan iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Ehlin-den sadır olması şartıyla her bir ictihadın doğru sayılacağını benimseyenler “**Musavvibe**”; tam tersine bunlardan sadece birisinin doğru olma ihtimali taşıdığını söyleyenler ise “**Muhattie**” olarak isimlendirilmektedir.

“**Tasvibu'l-müctehidîn** (ictihadî çözümlemelerin doğrulanması/yanlışlanması) konusu içerik olarak fukahâ ve usûlcüler arasında tartışmaya sebep olan konuların ilkidir.” denilse mübalağa edilmiş olmaz.¹ usûl kitaplarının birçoğunda ictihad bahislerinin ilk konusu olması, hatta kimisinde bu bahislerin yarısını teşkil edecek kadar uzun işlenmesi ve usûlcülerin konuyla ilgili kullandıkları ifadelerden konuya verilen önem rahatlıkla anlaşılabilir.

¹ “Bu mesele, her meseleden ziyâde ulemâ-i İslam arasında ihtilafî mücib olmuş bir meseledir.” Seyyid Bey, *Usûl-i fıkıh Cüz-i Evvel: Medhal*, İstanbul 1333, s.184.

lir. Mesela Eşarîlerin sultanı lakabıyla anılan **Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî**'ye ait (v.478/1085) "*et-Telhîs*" adlı eserde, sözü edilen tartışma ictihad bahsinin ilk konusu olmakla birlikte bu bahsin yarısını oluşturmaktadır.² Meşhur Şâfiî fakih **Tâcuddîn es-Sübki** (v.771/1370) "*el-İbhâc*"ta konunun önem ve karmaşıklığına "*Bu mesele büyük bir problemdir.*"³ diyerek dikkat çekmektedir. Son dönem İslam hukukçularından **Mehmed Seyyid Bey** (v.1925) ise fıkıh usûlüne dair eserinde konuya başlarken "*Meselenin ehemmiyet-i fevkalâdesi derkâr bulunduğundan evvelâ ulemânın efkâr-ı muhtelifesini sonra da mülâhazât-ı âcizânemizi beyan edeceğiz.*"⁴, konuyu bitirirken de "*Bahsini tahlil ve muhtevî olduğu mesâili ayrı ayrı tetkik edelim derken sözü pek ziyâde uzattık. Lakin mesâil-i fıkhiyyenin mahiyet-i şer'iyyelerini ve nazar-ı şeriatteki mevkilerini hakkıyla takdir etmek bu bahsin muhtevi olduğu hakâiki idrake vâbeste olduğundan bu bahse dair ne kadar söz söylene, ne kadar tafsîlât-ı mütemmime verilse becâdır.*"⁵ demektedir.

Doğrunun tek olup olmadığı probleminin alanını belirlemeye yönelik olarak telaffuz edilen bütün kullanımlara rağmen tartışmanın içeriğini yansıtan temel kavramın "*tasvîbu'l-müctehidîn* (müctehidlerin doğrulanması)" olmasından hareketle tartışmanın sahasının da hukukî yoruma açık ictihadî konular (müctehedât) olduğunda şüphe yoktur. "*şer'iyât*", "*fıkhiyyât*", "*furu'ât*" ve benzeri ifadeler de bu manayı yansıtan diğer terimlerdir.

I. Kavramsal Çerçeve ve İlgili Terimler

A. İctihad

İlk dönemde "ictihad" (الإجتihad) terimi, **Şâfiî** (v.204/819) ve sonrası fu-kahânın kullanımından daha özel bir içeriğe sahipti. Bu dönemde ictihad, "*hakkaniyetli ve ihtiyarî hüküm, uzman görüşü*" anlamlarına gelmekteydi.⁶

İctihad sözlükte "*elde edilmesi güç bir şeyi elde etmek için elden gelen bütün çabayı sarfetmek*" demektir.⁷ Bu kelime genellikle zor şeyleri elde etmek için kullanılan bir kelimedir. Bu yüzden dilciler tarafından, ictihad kelimesinin kaya gibi ağır şeyleri kaldırmak için kullanılmasına rağmen hafif maddeleri kaldırmak için kullanılamayacağı ifade edilmektedir.⁸ Fakihler de ictihad kelimesini bu anlamda kullanırlar.⁹

² Bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-ictihâd*, Dimaşk 1407/1987, s.23-73.

³ "المسألة عظيمة الخطب" Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, III, 257.

⁴ Seyyid Bey, *a.e.*, s.185.

⁵ Seyyid Bey, *a.e.*, s.227.

⁶ Ahmed Hasen, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (çev. Haluk Songur), İstanbul 1999, s.142.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1410/1990, "c.h.d." md.; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Beyrut 1414/1994, "c.h.d." md.; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut 1416/1996, "c.h.d." md.

⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min usûli'l-fıkıh*, Mısır 1324/1915, II, 350; Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, Beyrut 1410/1990, III, 576.

⁹ Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fî şaribi eş-Şerhi'l-kebir*, Beyrut 1990, "İctihâd" md.; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtı'l-funûn*, İstanbul 1404/1984, "İctihâd" md.; Mv.F. (*el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*), Kuveyt 1414/1993, "İctihâd" md.

İctihad tabirinin yerine bazen “istinbât, fıkıh, re’y, istidlâl” gibi terimler de kullanılmaktadır.¹⁰

Usulcüler ise ictihada daha ince bir tanımlama yaparak “fıkıh bilgisininin şer’î ve zannî bir hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti sarf etmesidir” demektedir.¹¹ Yaygın olarak kullanılan bu tanıma ilaveten ictihadın birçok tanımı yapılmıştır.

İmam Şâfiî (v.204/819) “*er-Risâle*”de ictihad hakkında şunları söylemektedir: “*Her hâdise hakkında ya ona ait bir hüküm veya hak olan hükmünün yolunu gösteren bir delâlet vardır. Hâdisenin sarîh hükmü varsa buna uymak gereklidir. Eğer hâdisenin böyle bir hükmü yoksa hak olan hükmüne götüren yolun delili ictihad ile aranır; ictihad ise kıyastan ibarettir.*”¹²

Bununla birlikte İmam Şâfiî’nin yukarıdaki ifadeleri “*Görünmeyen bir varlığı herhangi bir delâlet vasıtasıyla araştırmaktır*”¹³ şeklindeki ictihad tanımlaması ile birlikte düşünüldüğünde onun ictihadı kıyasla sınırlamadığı anlaşılmaktadır.

Cessâs (v.370/980) ictihadı “*Müctehidin araştırma ve inceleme yaptığı hususta var gücünü harcamasıdır.*”¹⁴ şeklinde tanımlamaktadır.

Gazzâlî’nin (v.505/1111) tanımı da şöyledir: “*Müctehidin şer’î hükümleri öğrenebilmek için bütün gücünü harcamasıdır.*”¹⁵

İbn Kudâme (v.620/1223) ise ictihad hakkında şunu söylemektedir: “*Şer’î hükme ulaşmak için gayret sarf etmektir. Tam ictihad ise, ‘daha fazla araştırmaya güç yetiremeyecek hale gelinceye kadar bu gayreti sürdürmek’ demektir.*”¹⁶

Âmidî’ye (v.631/1234) göre ictihad “*Şer’î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşmak için daha fazlasını yapamayacağını hissedene kadar gayret sarf etmektir*”¹⁷ **İbn Sâ’atî**’ye (v.694/1294) göre ise “*Fakihin şer’î bir hüküm hakkında zanna ulaşmak için olanca çabayı harcamasıdır.*”¹⁸

Yukarıda farklı mezheplere mensup usulcülerden vermiş olduğumuz örneklerin dışında ictihada pek çok tanımlama getirilmekle birlikte bu ta-

¹⁰ Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, Ankara 1971, s.17-19.

¹¹ Şirâzî, *Şerhu ‘l-Lüma’*, Beyrut 1408/1988, II, 1043; Teftazânî, *et-Telvîh ale ‘l-Tavdîh li metni ‘l-tenkîh*, Mısır ts. (*Dâru ‘l-‘ahdi ‘l-cedîd*), II, 117; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü ‘ş-sübûl (el-Mustasfâ ile beraber)*, Mısır 1324/1906, II, 362.

¹² Şâfiî, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut ts. (el-Mektebetü’l-‘ilmiyye), s.477.

¹³ Şâfiî, *a.e.*, s.501. طلب عين قاتمة مغنية بدلالة

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi ‘l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Nesemî), İstanbul 1994/1414, IV, 11.

¹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 350.

¹⁶ Gazzâlî, *a.e.*, II, 576; İbn Kudâme, *Ravdatü ‘n-nâzır ve cünnetü ‘l-münâzır*, Riyâd 1424/2003, III, 575.

¹⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli ‘l-ahkâm*, Beyrut 1405/1985, IV, 396.

¹⁸ İbn Sâ’atî, *Nihâyetü ‘l-vusûl ilâ ilmi ‘l-usûl*, Beyrut 1425/2004, s.276.

nımların bulunduğu ortak nokta; “şer’î-zannî hükümleri elde etmek için müctehidin çaba harcamasıdır.”

Bu tanımlara göre namazın vâcib olması, beş vakit olması gibi konular zorunlu bir bilgi neticesi olduğundan ictihad kapsamında değildir. Kat’î bir delille bilinen şer’î bir hükmü bilmek de ictihad olarak nitelenemez.

Özetle “*ictihad*” nassın bulunması halinde bu nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığı durumda da *kıyâs*, *maslahat*, *ıstışhâb* gibi çeşitli istinbât metotları kullanarak şer’î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının adıdır.¹⁹

B. Hata ve Savab

Hata (الخطأ), «bir iş yaparken vuku bulan yanlışlık, hedefini ve doğruyu tutturamama» anlamına gelir. Hata kelimesi, hem “doğruya ve hakikate ulaşmak” anlamındaki **savâb**’ın (الصواب)²⁰, hem de “bir şeyi bilerek ve kastederek yapmak” manasına gelen **amd**’ın (العمد) karşıtı olarak kullanılır.²¹ Ahtae fiilinden türeyen «**muhti**» محطی kelimesi ictihadla ilgili bir konuda kullanıldığında “doğruyu kastettiği halde başka bir şeye ulaşan, yanılan müctehid” için yani “**musîb**” مصیب kelimesinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.²² “Savâb” kelimesinin if’âl babında ism-i fâili olan “*musîb*” tabiri “okçunun hedefi tutturması” şeklindeki kelime grubundan esinlenerek, “*isâbet*” masdarından türetilerek terimleşmiştir.²³

Hata, “*fiilde hata*” ve “*kasıтта hata*” olmak üzere iki şekilde meydana gelebilir. Fiilde hatanın sebebi güçsüzlük, kasıтта hatanın sebebi ise bilgisizliktir.²⁴ Bu durumda müctehidin hatası “*kasıтта hata*” sınıfına girmektedir. Hata kelimesi müctehide, ictihadı neticesinde şer’î hükmü bilememesi ve bilgisizliği sebebiyle hükme ulaşamaması sebebiyle izafe edilmektedir.

Hata kelimesinin “günah” için, **ahtae** kelimesinin ise “doğruyu bulamama” anlamı için kullanıldığını söyleyen dilciler olsa da, her iki kelimenin de hem kasten işlenen günahlar, hem de kasıtsız olarak düşülen yanlışlar için kullanıldığı bir gerçektir.²⁵ Müctehid için “**muhtî** (hata eden)” ifadesi kullanılmaktan kaçınılarak “*Her müctehid musîbtir.*” denilmesinin altında yatan sebeplerden birisi de “muhtî” kelimesine “günah işleme” anlamının

¹⁹ Apaydın, Yunus, “*İctihad*”, *DİA*, XXI, 432.

²⁰ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut 1999/1419, III, 397.

²¹ Apaydın, “Hata”, *DİA*, XVI, 437. Ayrıca bk. Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, “h.t.e” md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “h.t.e” md.; Münâvî, *et-Te'ârif* (et-Tevkîf ‘alâ ümmehâtî't-te'ârif), Beyrut 1410/1990, “h.t.e” md.

²² Bk. Râzî, *Muhtârû's-sihâh*, “s.v.b.” md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “s.v.b.” md.; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, “s.v.b.” md.

²³ Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1421/2000, IV, 308.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Haz. Muhammed b. Abdurrahmân), by. ts, XX, 19-20.

²⁵ İbn Teymiyye, *a.e.*, XX, 21.

yüklenilmesidir.²⁶ Bu noktadan hareketle **Ebu Hanîfe**'nin (v.150/767) "*Her müctehid musîbtir, Allah katında doğru ise tektir.*"²⁷ ifadesi de müctehidin yaptığı ictihâdî yanlışlarla günah kazanacağı vehmini savmak için söylenmiş bir söz olarak değerlendirilebilir.

C. Hak ve Hüküm

Hüküm (حكم) sözlükte «iyileştirmek amacıyla engellemek, düzeltmek, karar vermek» anlamlarında mastar, «ilim, derin anlayış, siyâsî hâkimiyet, karar ve yargı» anlamlarında isim olarak yer alır.²⁸ Fıkıh usûlünde şer'î hüküm "*Şâri'in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı ya da bu hitabın eseri*" olarak tanımlanır.²⁹ Bu terimin, modern hukuk ve ahlak felsefesindeki "*değer yargısı*" ve "*norm*" kavramlarına karşılık geldiği söylenebilir.³⁰

Şer'î delillerden çıkarılan hükümler konusu, İslam hukuk usûlünün delillerden sonra en önemli konularından birisidir. İslam hukukunda şer'î hükümleri koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunda, şer'î hükümlerin menşei anlamında tek hâkimin Allah ve O'nun ilâhî iradesi olduğunda görüş birliği vardır.³¹ Allah'a nispet edilen bu hüküm, batılın karışmadığı ve "**hak**" olan hükmüdür. Müctehide nispet edilen hüküm ise hakîkî değil, müctehidin kendi değer yargısını ifade eden zâhirdeki hükmüdür ve müctehid Allah'ın hükmüne mutabakat edememesi halinde mazur görülmüştür.³²

Mu'tezile'nin Musavvibe görüşüne temayül etmesinde hükmün hâdis olduğuna (sonradan yaratıldığına) olan inançlarının etkili olduğu ifade edilmiştir. Buna karşın "**tasvîb**" (bütün ictihâdî görüşlerin doğru olduğu) görüşünün Eşarîler tarafından savunulmasının onların usûl ilkelerinden birisi olan "**hükümün kadîm olması**"yla uyuşmadığı varsayılmaktadır.³³ Ancak bazı usûlcüler aslında bu iki ilke, yani ictihâdî bütün görüşlerin isabet ettiği nazariyesi ile hükmün ezeli olduğu düşüncesi arasında bir aykırılığın bulunmadığını belirterek mezkûr çelişkiye bazı açıklamalar getirmişlerdir. **Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm** (v.861/1456), Musavvibe ekolünün en önemli isimlerinden **Ebubekr el-Bâkılânî**'nin (v.403/1013) "*Allah müctehidlerin neye hükmedeceklerini bildiği için bütün müctehidlerin ictihâdî yorumları kadîm*

²⁶ İbn Teymiyye, a.e., XX, 22-24.

²⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, Beyrut 1421/2001, s.407; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahrîlislam el-Pezdevî*, Beyrut 1414/1994, IV, 32; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 381; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki 'ilmi'l-usûl*, Beyrut 1414/1993, s.436.

²⁸ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "h.k.m." md.; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "h.k.m." md.

²⁹ Hallâf, Abdolvahhâb, *İlmi usûli'l-fikh*, İstanbul 1984, s.112 vd.; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Tahran 1415/1995, s.25; Şa'bân, Zekiyyuddîn, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, by ts, s.217-220.

³⁰ Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s.49.

³¹ Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth, "*Hüküm*", *DİA*, XVIII, 466.

³² Teftazânî, *et-Telvîh ale'l-Tavdîh*, II, 122.

³³ İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, III, 400; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve'l-tahbîr*, III, 388.

bir hükme delâlet ediyor” görüşünde olduğuna temas etmektedir.³⁴ **Teftazânî** (v.793/1390) ise, konuyla ilgili olarak “Allah’ın sıfatlarının kadîm ve ezeli olması, taalluk ettikleri şeylerin de kadîm ve ezeli olmalarını zorunlu kılmaz, bunların taalluk ettiği şeyler hâdistir”³⁵ diyerek iki ilke arasında uyumsuzluğun bulunmadığını vurgulamaktadır. Mütেকaddim Hanefî usûlcü **İbn Abdîşşekûr**’a (v.1119/1707) göre ise bu çelişki şöyle giderilebilir: “Musavvibe’nin, müctehidin zannını Allah’ın hükmünden ibaret görmesi Eş’arîlerin kelâm sıfatının kadîm olması hakkındaki görüşlerine aykırı değildir. Zira bu ikisi arasındaki ilişki ‘ilim ve malûm’ arasındaki bağlantıya benzer. İlmin kadîm olması ile malûmun hâdis olması birbirine zıt değildir; kelâm kadîm olsa da onun taallukâtı ictihadın hudûsuyla (ictihadın ortaya çıkmasıyla) meydana gelmektedir.”³⁶

Hak (حَقّ) kelimesi ise sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerek-mek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarında mastar, “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında isim olarak kullanılmaktadır.³⁷

Fıkıh usûlünde bu terimin kullanılışı “hukuk düzenince bahşedilen yetki”, “Şâriin kişiler için tanıdığı yarar”, “hukukun yetki ve yükümlülük olmak üzere benimsediği aidiyet” şeklinde tanıımı yapılan hukukî anlamlardan tamamen farklı ve teknik tanımlardan uzak lügat ve örf düzeyinde kaldığı söylenebilir.³⁸

İslamî kaynaklarda genel olarak “vakıya mutabık olan hüküm” anlamında söz, inanç, din ve mezhepler için kullanılmakta olan bu terimin zıddı “**bâtıl**”dır. “**Sıdk**” kelimesinden farkına gelince, “sıdk” kelimesinin sadece söz için kullanılıp daha özel bir ıstılah olmasıdır. **Seyyid Şerif el-Cürcânî**’ye (v.816/1413) göre bir hükmün, hak olması ile sıdk olması arasında şöyle bir fark bulunmaktadır: Hükmün vâkıya uygunluğuna “**sıdk**”, vâkıyanın hükme uygunluğuna ise “**hak**” denilir.³⁹

Râğıb el-İsfehânî (v.565/1169), “**hak**”kın asıl manasının “**mutâbakat ve muvâfakat** (uyum, uygunluk)” olmakla birlikte dört yan anlamda kullanıldığını âyetlerden örnekler vererek açıklar:

1. Hikmete uygun yaratan Allah,
2. Hikmete uygun yaratılan varlık,

³⁴ İbnu’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli’l-fıkh* (et-Takrîr ve’t-Tahbîr içinde), Beyrut 1419/1999, III, 388-389.

³⁵ Teftazânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, İstanbul 1991, s.94.

³⁶ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü’s-sübûr*, II, 380.

³⁷ Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-lüğa ve sıhahî’l-‘Arabîyye*, Beyrut 1410/1990, “h.k.k.” md.; Zemahşerî, *Esâsu’l-belâğa*, Beyrut 1409/1989, “h.k.k.” md.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “h.k.k.” md.; Çağrııcı, Mustafa, “*Hak*”, *DİA*, XV, 137.

³⁸ Bardakoğlu, Ali, “*Hak*”, *DİA*, XV, 140.

³⁹ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta’rîfât*, Beyrut 1411/1990, “h.k.k.” md.

3. Aslına uygun inanç ve bir şeyi olduğu hal üzere bilme,
4. Gereken şekilde, miktarda ve zamanda meydana gelen söz ve fiil.⁴⁰

Diğer taraftan “**hüküm**” ile “**hak**” arasında içlem-kaplam (umum-husus) ilişkisi bulunmaktadır. Yani yargı bildiren her tür önermeye “**hüküm**” denirken bunların arasından nefsü'l-emre (var olana, aslına) uygun olan doğru önermelere ise “**hak**” denir. Bu doğru önermeler zihnî ise sadece “**hak**” kelimesi kullanılır, kavli ise “**sıdk**” ve “**hak**” her ikisi de kullanılabilir. Zihnî önermeler (inançlar, kanaatler, görüşler) için “**sıdk**” kelimesi kullanılmaz.

Tasvîbu'l-müctehidîn tartışmasını işleyen usûl-ü fıkıh eserlerinde sıkça rastlanan ve yukarıda da temas edildiği gibi “hak” kelimesiyle açık bir bağlantısı olan diğer bir terim “**nefsü'l-emir**” (نفس الأمر)>dir. Nefsü'l-emir; bir şeyin/durumun kendisi, aslı, hakîkati, özü anlamına gelir.⁴¹ **Nefsü'l-emir bilgisi** ise “Bir şeyin künhünü bilmek, öze yönelik bilgi” demektir.⁴² Emir kelimesi “her türlü varlık, şey” demek olup, nefsü'l-emir bir şeyin kendisi anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “*Bir şey nefsü'l-emirde vardır*” cümlesinden, o şeyin zâtında ve gerçekte var olduğu anlaşılır. “Zâtında var olması” ise düşünenin veya hükmü verenin düşüncesine bağlı olmaksızın dış dünyada bir varlığının bulunması demektir.⁴³

D. Muhattie ve Musavvibe

Bu iki terim, tartışmanın tarafları etrafında şekillenen usûl-ü fıkha ait özel terimlerdir. usûlcüler arasında hicrî II. asırdan bu yana, bahse konu olan tartışmanın birbirine muhalif iki grubu “**Muhattie** (المُحْتَضِة)” ve “**Musavvibe** (المُصَوِّبَة)” adlarıyla anılmıştır.⁴⁴ Müctehidlere hatanın ne oranda nispet edilmesi gerektiği ya da nispetinin doğru olup olmadığı gibi teorik bir problemin fıkıh usûlü edebiyatındaki karşılığı “**tasvîbu'l-müctehidîn**”⁴⁵ meselesidir. Her şeyden önce fıkıh usûlü eserlerinde kullanılan bu kelime ve terimlerin sözlük anlamlarını vermek gerekmektedir:

Tasvîb (التصويب) kelimesi sâbe صاب fiilinin tef>îl babından⁴⁶ masdarı,

⁴⁰ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, “h.k.k.” md.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “n.f.s.” md.; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1999, s.818.

⁴² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “n.f.s.” md.

⁴³ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-funûn*, “n.f.s.” md.

⁴⁴ Bk. Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 33.

⁴⁵ Tartışma fıkıh usûlü eserlerinin dördüncü konusu olan “İctihâd ve Taklîd” bölümünde “*Bâbun fî Tasvîbi'l-müctehidîn* (Müctehidlerin tasvîbi hakkındadır)”, “*Hel küllü müctehidîn musîbun?* (Bütün müctehidler musîb midir?)”, “*el-Kavlü fî isâbeti'l-müctehidîn* (Müctehidlerin [doğru hükme] isabet ettiklerine dair)” gibi başlıklar altında incelenmektedir.

⁴⁶ Bazı fiillerin “tef>îl” kalıbında kullanıldığında bir şeye “nispet etme” anlamı kazandığı sarf kitaplarında ifade edilmektedir. Tekfîr (küfre nispet etme/kâfir olduğunu söyleme), tekzîb (kizbe nispet etme/yalancı olduğunu söyleme), tadlîl (dalâlete nispet etme/dalâlette olduğunu söyleme) gibi tef>îl babından masdarlar buna örnek verilebilir. Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfî*, Beyrut 1426/2004, s.35.

olup bu bapta anlam kaymasına uğrayarak “doğruya nispet etmek, doğru olduğunu söylemek” anlamlarını kazanmıştır. Bir kişi için صَوَّبَتْ denilmesi “doğru yaptığını, doğruya isabet ettiğini ona söyledim” anlamına gelir.⁴⁷ Ayrıca bu fiil yine tef’îl babında صَوَّبَ رَأْسَهُ “başını eğdi.”، صَوَّبَ الْفَرَسَ “atı koşuya salıverdi.” cümlelerinde olduğu gibi “eğmek” ve “salıvermek anlamlarına da gelmektedir.⁴⁸ Tahtie ya da tahtî olarak iki şekilde gelen خَطَأَ fiilinin mastarı da aynı anlam kaymasıyla «hata nispet etmek, hatalı olduğunu söylemek» anlamlarına gelir.⁴⁹ Arapçada tasvîb ve tahtie kelimeleri birlikte şu cümle terkibiyle sıkça kullanılmaktadır; “اِنْ اَخْطَاْتُ فَخَطَا نِي وَاِنْ اَصَبْتُ فَصَوَّبَنِي” (Hata edersem hatamı söyle, doğru yaptığım takdirde de doğru olduğumu söyle!)⁵⁰

Fıkıh usûlüne **Musavvibe** ve **Muhattie** olarak giren kelimeler cemaat/fırka/taife gibi grup manası taşıyan müennes bir isme sıfat olarak geldiğinde, **Musavvibe**; “müctehidlerin ictihadî çözümlemelerinin hepsini doğru bulan bilginler”, **Muhattie** ise; “müctehidlerin ictihadî çözümlemelerinden birini doğru, diğerlerini hatalı bulan bilginler” anlamı taşıyan fıkıh usûlüne özgü ıstılahlar olarak karşımıza çıkar. Daha geniş bir ifadeyle **Musavvibe**; “ictihadî konularda Allah katında muayyen bir doğru olmayıp, doğru, müctehidin zannından ibarettir ve bütün müctehidler doğruya isabet etmiştir.” şeklinde bir kanaate sahip iken **Muhattie**; “ictihadî konularda Allah katında muayyen bir doğru bulunup müctehidin bu doğruya ulaşmak için elinden geleni yapması gerekir ve müctehidler arasında doğruyu bulan sadece birisidir, diğerleri yanılmıştır” görüşünü benimsemektedir.

İctihadda doğrunun tekil/çoğul olması meselesinde ortaya konan ve görüşleri yukarıda kısaca belirtilen bu iki ana ekolün alt dalları ise **Gazzâlî**’ye (V.505/1111) göre şöyledir⁵¹:

İctihadî bir meselede ve müctehid henüz ictihad etmeden önce;

I. “Allah katında muayyen bir hüküm yoktur ve doğru birden fazladır”: Bu görüş sahiplerine **MUSAVVİBE** denilmekte olup iki kısma ayrılır;

A. Bu farklı doğrular Allah katında eşittir (**Birinci görüş**),

B. Bu farklı doğrulardan biri Allah katında doğruya daha yakın ve daha üstündür (**İkinci görüş**).

II. “Allah katında muayyen bir hüküm vardır ve doğru tektir”: Bu görüşte olanlar **MUHATTIE** olarak adlandırılır. Bu ekol de kendi içinde görüş ayrılığına düşmüştür;

⁴⁷ Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, “s.v.b.” md.; Feyyûmî, *el-Mısbâhu’l-münîr*, “s.v.b.” md.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “s.v.b.” md.

⁴⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, “h.t.e.” md.; İbn Manzûr, *a.e.*, “h.t.e.” md.

⁵⁰ Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, “h.t.e.” md.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363-364.

A. Bu hükme delâlet eden bir delîl yoktur (Üçüncü görüş),

B. Bu hükme delâlet eden bir delîl vardır;

1. Bu delîl kat'îdir:

a. Hata eden müctehid günahkâr olur (Dördüncü görüş),

b. Hata eden müctehid günahkâr olmaz (Beşinci görüş).

2. Bu delîl zannîdir:

a. Müctehid bu zannî delile isabetle yükümlüdür (Altıncı görüş),

b. Müctehid bu zannî delile isabetle yükümlü değildir (Yedinci görüş).

Bazı eserlerin **Muhattie-Musavvibe** tartışmasıyla ilgili bölümlerinde⁵² referans olarak alınan Gazzâlî'ye ait yukarıdaki tasnif şüphesiz bağlayıcı nitelikte değildir. Bu tasnifin eksik yönlerine şu şekilde temas edilebilir:

a. Bu sınıflamada "*Hükme delâlet eden bir delîl yoktur.*" diyenlerin (üçüncü görüş) kim olduğu belirsizdir.⁵³ Bu görüşün sahipleri Muhattie'den bir grup olarak zikredilmekte fakat Cessâs (v.370/980) örnek verilmektedir.⁵⁴ Cessâs'ın ise Musavvibe'den olduğu kesindir.⁵⁵

b. Aynı şekilde "*delîl kat'îdir*" diyenler arasında "*Hata eden müctehid günahkâr olmaz.*" diyenlerin (beşinci görüş) kim olduğu belirsizdir.⁵⁶

c. Müctehidin zannî delili bulmakla mükellef olup olmaması noktasındaki Muhattie'nin kendi içindeki tartışmanın kimler tarafından temsil edildiğiyle ilgili somut örnek ve isimlerin bulunmaması tartışmanın bu kısmının talî olduğunun göstergesidir.

d. "*Allah katında muayyen hüküm yoktur.*" diyen Musavvibe, mücte-

⁵² Seyyid Bey, *Medhal*, s.186-187; Dönmez, İbrahim Kafi, "*İctihadın Bağlayıcı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı*", usûl: İslam Araştırmaları, sy. 1 (2004, Ocak-Haziran), s.36-37.

⁵³ "*Musib tektir, fakat buna delil yoktur; doğru olan hüküm, define gibi gizli bir şey olup müctehid onu tesadüfen bulur*" gibi bir görüşten bazı usûlcüler bahsetmektedir. Lakin bu görüşün kimler tarafından savunulduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Örneğin Bk. Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 336; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 414; Ermevî, *et-Tahsil mine'l-mahsûl*, Beyrut 1408/1988, II, 291; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, Beyrut ts. (Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî), s.503; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 260; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1421/2000, IV, 539. Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî bu düşüncenin yanlışlığını birkaç maddede delilleriyle izah etmektedir. Bk. Kelvezânî, *a.e.*, IV, 336-338.

⁵⁴ Apaydın, "*İctihad*", *DİA*, XXI, 442.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 325-331, 365.

⁵⁶ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 361. usûlcüler, delil kat'î olduğu halde hata eden müctehidi günahkâr görmeyen görüşe "kile" (denildi) ifadesiyle temas etmekle bu görüşün zayıflığına ima etmektedir. Bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, IV, 390.

hidlerin zannını ictihad sonrası hüküm kabul etmektedir. Bu hükme müctehid delilsiz ulaşamayacağına göre Muhattie için yapılan “*Hükme delâlet eden bir delîl vardır/yoktur.*” şeklindeki ilk ayırım Musavvibe için de yapılabilir.

Bu durumda üçüncü ve beşinci görüşlerin ele alınmasında pratik bir fayda bulunmamaktadır. Altıncı ve yedinci görüşlerin arasındaki ihtilafın ise ictihadî çözümlemelerde doğrunun tek olup olmadığı problemi ile doğrudan ilgili olmaması ve hakikî değil lafzî bir görüş ayrılığı olması sebebiyle bu görüş sahiplerine müstakil bir başlık verilmeyecektir. Her şeyden önce, fıkıh usûlü kitaplarının tamamında “*tasvîbu'l-müctehidîn*” tartışmasıyla ilgili ortak noktalar göz önünde tutulduğunda tartışmanın taraflarıyla ilgili sınıflamayı şu şekilde kurmak mümkündür:

I. MUHATTIE : Bu ekolü benimseyen âlimler iki alt grupta incelenebilir;

A. Hata Eden Müctehidi Günahkâr Gören Muhattie: Bu gruba giren âlimler furûu usûl konularıyla aynı konumda değerlendirerek, furû konularında aklî konularda olduğu gibi, doğru tek olup bu doğruya işaret eden delilin kat'î ve hata eden müctehidin günahkâr olup, ictihadında yanlışlan müctehidin mazûr olmadığını savunmaktadırlar.⁵⁷

B. Hata Eden Müctehidi Mazur Gören Muhattie: Bu grupta yer alan âlimlerce fikhî meselelerde belirli bir şer'î hüküm vardır ve doğru olan ictihadî görüş tektir. Doğru olan hüküm müctehidin zannından ibaret olmadığı gibi birden fazla da değildir. Doğru olan hükme isabet eden müctehid musibtir; isâbet edemeyen ise muhtîdir. Şu kadar var ki, Allah katında müteayyin olan o şer'î hükmün bizim tarafımızdan kesin olarak bilinmemesi sebebiyle hangi müc-

⁵⁷ **Hata Eden Müctehidi Günahkâr Gören Muhattie**'nin görüşü için bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1403/1983, II, 380; Şîrâzî, *el-Lüma' fî 'İlmi'l-Usûl*, Dımaşk 1992/1413, s.260; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, Beyrut 1408/1988, II, 1051; Cüveynî, *Kitâbu'l-ictihâd*, s.28; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, Beyrut 1418/1997, II, 309; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 311; İbn Akîl, *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1999/1420, V, 357; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 361; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 412; Ermevî, *et-Tahsîl*, II, 291; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl fî ihtisâri'l-Mahsûl fî'l-usûl*, Beyrut 1418/1997, s.344; İbn Sâ'atî, *Nihâyetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, Beyrut 1425/2004, s.278; Safiyyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*, Mekke 1416/1996, VIII, 3848; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.503; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 34; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 259; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut 1999/1420, III, 399-400; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, IV, 535; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 389; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 379.

tehidin isâbet, hangisinin hata etmiş olduğunu yakînen bilemeyiz.⁵⁸ Âlimlerin cumhûru, müctehidin sonuçta doğruyu bulsun veya bulmasın, gerçekleştirdiği ictihad faaliyetiyle uhrevî açıdan sorumlu olmayacağı kanaatindedir.⁵⁹ Ancak müctehidin ictihadda taksîr/ihmal göstermesi hâli, bu genel kuralın haricinde olup hata eden müctehidi sorumlu hâle getirmektedir.⁶⁰ Yine cumhura göre hata eden müctehidin tesis ettiği yargılama hükmü de bozulamaz.⁶¹

II. MUSAVVİBE : Bu öğretiyi benimseyen İslam bilginleri de ikiye ayrılır;

A. İtikatta Musavvibe: “Her müctehidin musîb olması” düşüncesi-ni çok geniş bir sahaya yayarak, dînin temel inanç esaslarında (usûlu'd-dîn) ictihad⁶² eden herkesin musîb olacağını iddia etmektedir.⁶³

B. Furûda Musavvibe: Bu görüşte yer alan âlimler de ikiye ayrılmaktadır;

⁵⁸ **Hata Eden Müctehidi Mazur Gören Muhatbe**’nin görüşü için bk. Debûsî, *Takvîmu l-edille*, Beyrut 1421/2001, s.409; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli l-ahkâm*, Beyrut 1424/2004, II, 65-66; Ebu Ya’lâ el-Ferrâ, *el-’Udde fî usûli l-fikh*, Beyrut 1423/2002, II, 416-417; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve l-mütefakkîh*, Riyad 1417/1996, II, 114-127; Bâcî, *İhkâmü l-fusûl*, Tunus 1405/1985, II, 622-623; Şîrâzî, *el-Lüma*, s.259; a.mlf., *Şerhu l-lüma*, II, 1046; a.mlf., *et-Tefsîr*, *et-Tefsîr fî usûli l-fikh*, Dimaşk 1403/1983, s.498; Cüveynî, *Kitâbu l-ictihâd*, s.29 vd.; Sem’ânî, *Kavânu ’u l-edille*, II, 309 vd.; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 310; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 356; Üsmendî, *Bezlü n-nazar fî l-usûl*, Kâhira 1412/1992, s.694; İbn Kudâme, *Ravdatü n-nâzir*, s.411; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 413 vd.; Ermevî, *et-Tahsîl*, II, 291; Safiyyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü l-vusûl*, VIII, 3846 vd.; İbn Sâ’atî, *Nihâyetü l-vusûl*, s.279; Tûfî, *Şerhu Muhtasari r-Ravda*, Beyrut 1410/1990, III, 602; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvade*, s.497; Abdülazîz el-Buhârî, a.e., IV, 34; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 257; İsnevî, *Nihâyetü s-sûl*, III, 399-400; Teftazânî, *et-Telvîh ale l-tavdîh*, II, 118; Zerkeşî, *el-Bahrü l-muhîr*, IV, 528; Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli l-ahkâm*, Beyrut ts. (Dâru l-fikr), IV, 63; İbn Melek, *Şerhu l-Menâr*, Mısır 1292/1875, s.289; Molla Hüsrev, *Mir’âtu l-usûl fî şerhi Mirkâtî l-vusûl*, Kahire 1262/1845, II, 465; İbnu l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 389-390; İbnü n-Neccâr, *Şerhu Kevkebi l-münîr el-müsemma bi l-Muhteber el-Mübtaker*, Riyad 1413/1993, IV, 489; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü s-sübût*, II, 381; Seyyid Bey, *Medhal*, s.186; Tavânâ, *el-İctihâd ve medâ hâcetînâ ileyhi fî hâze l-’asr*, Mısır ts. , s.215; Ebu Süleymân, *el-Fikru l-usûlî dîrâsetün tahlîliyye nakdiyye*, Cidde 1404/1984, s.355.

⁵⁹ Debûsî, a.e., s.415; Serahsî, *el-Usûl*, Beyrut 1426/2005, I, 14; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut 1401/1981, XII, 14; Beydâvî, *el-Minhâc* (el-İbhâc fî şerhi l-minhâc içinde), Beyrut 1404/1984 III, 257; Teftazânî, a.e., II, 121; a.mlf., *Şerhu l-’Akâid*, s.79-80; İbnu l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli l-fikh ’alâ mezhebi l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1421/2000, s.236-237; İbnü n-Neccâr, a.e., IV, 489; İbn Abdîşşekûr, a.e., II, 379; İzmîrî İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1341/1921, s.256.

⁶⁰ Bâcî, a.e., s.623-624; İbn Kudâme, a.e., s.411; İbnu n-Neccâr, *Şerhu l-Kevkebi l-münîr*, IV, 492; Şevkânî, *İrşâdu l-fuhûl*, s.437-438.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu l-lüma*, II, 1051; Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli l-fikh*, Beyrut 1408/1988, II, 504; Ermevî, *et-Tahsîl*, II, 291; Karâfî, *Tenkihu l-fusûl*, s.346; İsnevî, *Nihâyetü s-sûl*, III, 400.

⁶² İctihad “usûlü’ d-dinde” ve “furûda” ictihad olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Üsmendî, *Bezlü n-nazar*, s.694

⁶³ **İtikatta Musavvibe**’nin görüşü için bk. Şîrâzî, *el-Lüma*, s.258; a.mlf., *Şerhu l-lüma*, II, 1043-1044; a.mlf., *et-Tefsîr*, s.496; Cüveynî, *el-Burhân fî usûli l-fikh* (thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûra 1418/1997, II, 860; a.mlf., *Kitâbu l-ictihâd*, s.26-27; Sem’ânî, *Kavânu ’u l-edille*, II, 307; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II/359-360; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 307-308; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 351; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 500; İbn Kudâme, *Ravdatü n-nâzir*, s.413; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 409; Ermevî, *et-Tahsîl*, II, 289; Karâfî, *Tenkihu l-fusûl*, s.344-345; Safiyyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü l-vusûl*, VIII, 3837-3838; İbn Sâ’atî, *Nihâyetü l-vusûl*, s.278; Âlu İbn Teymiyye, a.e., s.495; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu l-esrâr*, IV, 31; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 258; İsnevî, *Nihâyetü s-sûl*, III, 399; Zerkeşî, *el-Bahrü l-muhîr*, IV, 524; İbn Melek, *Şerhu l-Menâr*, s.288; Molla Hüsrev, *Mir’âtu l-usûl*, II, 467; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü s-sübût*, II, 378. Tûfî, bu görüş için “mutlak tasvîb” ifadesini kullanmaktadır. Tûfî, *Şerhu Muhtasari r-Ravda*, III, 610.

1. Salt Musavvibe: İctihadî bir meselede ictihad öncesinde Allah'a ait belirli bir hüküm yoktur. Müctehidin mükellef olduğu ve ondan istenen hüküm, zannıyla ulaştığı görüştür. Doğru olan görüş de müctehidin zannından başkası değildir. Allah'ın ictihadî konulardaki muradı ve hükmü, müctehidin zannına tâbidir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın bir müctehid ve onu taklid eden kişiler hakkındaki hükmü o müctehidin zannı ile ulaştığı hükümdür. Dolayısıyla bütün müctehidler musîbtir ve ictihadî meselelerde doğru, ihtilaf eden müctehidlerin sayısı kadar çoktur; Allah katında da hepsi eşit düzeydedir.⁶⁴ Bu ekolü benimseyen bilginler bütün müctehidlerin hakka isabetle mükellef olmalarının, ancak doğrunun taaddüdü ile gerçekleşebileceğini düşünmektedir.⁶⁵ *Salt*⁶⁶ *Musavvibe*'ye mensup bilginlere göre, ictihaddan önce hukukî bir olay için sabit olan hüküm, müctehidin ictihadının vaki olacağı bilinen hükümdür. Bir başka deyimle, ulaşılması istenen hüküm müctehidin varacağı sonuca yani öznelliğine bağlıdır.⁶⁷

2. Eşbeh Görüşü: Bu ekole göre ictihadî meselelerde belirli bir şer'î hüküm yoktur. Fakat "Eğer Şâri Teâlâ tarafından ictihadî bir meselede hüküm tayin edilecek olsaydı mutlaka bu tayin edilirdi" denilebilecek bir hüküm vardır ki bu hüküm Şâriin maksadına en çok benzeyen hükümden ibarettir. Bu sebeple ictihadî meselelerde fukahânın ortaya koyduğu muhtelif görüşlerden hepsi hak olmakla beraber aralarında eşitlik olmayıp, hangisi eşbeh olan hükme uygunluk gösterirse o görüş diğerlerinden daha doğru ve Şâriin maksadına en benzeyen görüştür.⁶⁸

Bu beş temel görüşten birinci ve ikinci görüşü benimseyen âlimler "İhtilaf eden müctehidlerden yalnız birisi isabet etmiş, diğerleri hata etmiştir,

⁶⁴ *Salt Musavvibe*'nin görüşü için bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.408; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, II, 623; Şîrâzî, *el-Lûma'*, s.259-260; a.mlf., *et-Tefsîr*, s.499; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 861 vd.; a.mlf., *Kitâbu'l-ictihâd*, s.31; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363 vd.; a.mlf., *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, Dımaşk 1998/1419, s.559; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 358; Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s.695; İbn Rüşd, *ed-Darûrî fi usûli'l-fıkıh (Muhtasarı'l-Mustasfâ)*, Beyrut 1415/1994, s.138-139; Âmidî, *a.e.*, II, 413; Ermevî, *a.e.*, II, 290; Karâfî, *Nefâ'isu'l-usûl fi şerhi'l-mahsûl*, Riyâd 1418/1997, IX, 4061; Safiyyuddîn el-Hindî, *a.e.*, VIII, 3846; İbn Sâ'atî, *a.e.*, s.78-279; Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, III, 605; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 32; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, III, 399; Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 118; Zerkeşî, *a.e.*, IV/528-529; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, II, 465; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 380; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s.435; el-Vezîr, *el-Musaffâ fi ilmi'l-usûl*, Beyrut 1417/1996, s.819.

⁶⁵ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 35.

⁶⁶ Bazı usûlcüler bu gruptaki âlimlerin görüşünü, Eşbeh kavinden ayırmak için "hâlis" in çoğulu olan "hullas" (الخلص) ve "mahz" (المحض) kelimelerini kullanmışlardır. Örneğin bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 503; Karâfî, *Nefâ'isu'l-usûl*, IX, 4061; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 259. Çalışmamızda bu usûlcülere ittibâen "salt" kelimesi, Allah katında bütün ictihâdî görüşleri eşit ve doğru gören Furûda Musavvibe'nin ilk grubunu tanımlamak için kullanılmıştır.

⁶⁷ Koşum, Adnan, "İctihadda Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl: İslam Araştırmaları*, sy. 5 (2006, Ocak-Haziran), s.21.

⁶⁸ *Eşbeh Görüşü* hakkında bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 365 vd.; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.407-408; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 372-373, 393; Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 421; Şîrâzî, *el-Lûma'*, s.260; a.mlf.; *Şerhu'l-lûma'*, II, 1050; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 866-867; İbn Akîl, *a.e.*, V, 358; Gazzâlî, *a.e.*, II, 377; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 521; Karâfî, *Nefâ'isu'l-usûl*, IX, 4061-4064; a.mlf.; *Tenkihu'l-fusûl*, s.345; Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, III, 607; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.501-502; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 33, 36; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 259; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, III, 399; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 531, 532; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 388; İbn Abdîşşekûr, *a.e.*, II, 380.

musîb tektir diğerleri muhtîdir; müctehid bazen isabet bazen de hata eder." dedikleri için bunlar fıkıh usûlî kitaplarımızda "**Muhattie** (yanlışlayanlar)" olarak anılmaktadır. Üçüncü, dördüncü ve beşinci fikri benimseyenler ise bütün müctehidlerin ictihadlarını doğru bularak "*Her müctehid musîbtir.*" dedikleri için bunlara da "**Musavvibe** (doğrulayanlar)" adı verilmiştir.⁶⁹

Yukarıda sunulan bilgilerden anlaşılacağı üzere *Furûda Musavvibe* ile *Muhattie* arasında cereyan eden, ictihadî meselelerde doğrunun bir ya da birden fazla olduğu şeklindeki tartışmanın temeli "**Allah katında ve ictihad öncesinde belirlenmiş (pre-determined) bir hükmün olup olmadığı**" sorusuna dayanmaktadır.⁷⁰ Diğer taraftan Muhattie'ye göre muhtî müctehidin musîb olması izâfîdir. Yani ictihadında yanılan müctehidin isabet etmesi aradığı şeye (hükme) nispetle değil, kendisine vecibe olan ictihad görevini yerine getirmesi sebebiyledir.⁷¹

Furûda Musavvibe, ilâhî iradede doğrunun taaddüt edeceği noktasında fikir birliği ettikten sonra "*Taaddüt eden bu doğruların, yani fakîhlerin farklı ictihadlarının Allah katındaki değeri bir midir, yoksa aralarında birinin diğerlerine göre üstünlüğü var mıdır?*" noktasında ihtilaf etmektedirler. **Furûda Musavvibe**'nin alt dalı olan **Salt Musavvibe** sözü geçen doğruların ve âlimlere ait farklı görüşlerin Allah katında eşit olduğuna inanırken, **Eşbehi Musavvibe** bu görüşlerden birisinin diğerlerine göre daha üstün ve tercihe şâyân olduğu kanaatini taşımaktadır.⁷²

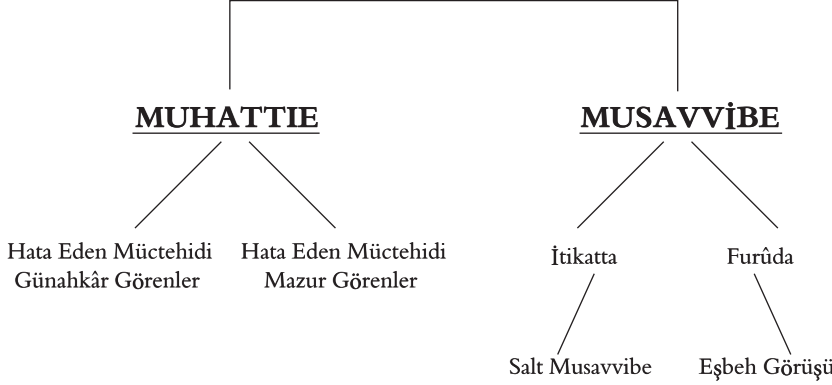
⁶⁹ Seyyid Bey, *Medhal*, s.188.

⁷⁰ İbn Rüşd el-Hafîd, *ed-Darûrî*, s.138; Ermevî, *et-Tahsîl*, II, 290; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 33; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 258; Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 118; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 544; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, II, 465.

⁷¹ İbrâhîm b. Muhammed el-Hâdî, *el-Fusûlû'l-lü'lüeyye fi Usûli Fıkhi'l-'İtrati'n-Nebeviyye*, Bingâzî 1425/2004, s.316.

⁷² Seyyid Bey, *a.y.*

Tasvîbu'l Müctehidîn Tartışmasının Tarafları



II. Muhattie-Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamının Benimsediği Görüş

Fıkıh usûlü eserlerinde “İctihadi çözümlemelerde doğrunun tek olup olmadığı” tartışmasına ait zikredilen farklı sınıflandırmalar⁷³ ardından tartışmanın taraflarının kimlerce temsil edildiği konusuna dair bu eserlerde verilen bilgilere genel bir bakış yapıldığında söz konusu tasnifler gibi, kimin hangi tarafın görüşüne destek verdiği hakkında nakledilen rivayetlerin de çelişki içinde olduğu görülecektir. Ebu Hanîfe⁷⁴, Şâfiî⁷⁵, Mâlik⁷⁶, Ahmed b. Hanbel⁷⁷ ve Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den⁷⁸ hem Muhattie hem de Musavvibe görüşlerinde olduğuna ilişkin bilgiler usûl kitaplarına girmiştir. Üstelik bu âlimlerin sözleri ve kanaatlerini her iki ekol de kendisini desteklemek için delil olarak öne sürmektedir.

Mezhep imamlarından nakledilen bu zıt rivayetlerin sebepleri iki ana başlıkta değerlendirilebilir:

⁷³ Bu sınıflandırmalardan bazıları için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 503-504; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 258; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 539-540. Safiyyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3846-3847; Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravda*, III, 612; İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*, V, 84-98; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 33-34; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 399-400; Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 118; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 388-391.

⁷⁴ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.623; Şirâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II, 1049; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 313; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 159; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.502; Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl ilâ mi'yâri'l-'ukûl*, San'â 1412/1992, s.767.

⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 159; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 259; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 528; Muhammed 'İsâm el-Hasenî, *Behcetü'l-vusûl bi şerhi'l-lüma'î fi 'ilmi'l-usûl*, Dımaşk 1413/1992, s.376.

⁷⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.622-623.

⁷⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 159; İbn Sâ'atî, *Nihâyetü'l-vusûl*, s.279; İbrâhîm b. Muhammed el-Hâdî, *el-Fusûlü'l-lü'lüeyye*, s.316.

⁷⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.623; Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 420; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 314; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 358; Üsmenî, *Bezlü'n-nazar*, s.695; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 159; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.502; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, III, 400; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 529.

a. Müctehidler arasında musîb olanın tek veya müteaddit olma konusunda mezhep imamlarından mervî olan ve birbirine aykırı görüşlerin kaynağının, doğrudan kendi ifadeleri değil bu imamların sözlerinden çıkan bazı yorumlar olduğu dikkat çekmektedir.⁷⁹

b. Birbiriyle çelişen bu nakiller, müctehide ait ictihad eyleminin bizzat kendisinde “doğruluk” vasfının olması ile Allah katındaki doğrunun taaddüt etmemesi şeklinde beraber işlenen iki konunun birbirine karıştırılmasından ileri gelmektedir.⁸⁰

Mezhep imamlarının görüşleriyle ilgili nakledilen bu çelişkili ifadelerle ilâveten, birbirine aykırı pek çok “**cumhur iddiaları**” da bulunmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde belli bir fikri benimseyen bazı âlimler kendi görüşlerinin cumhur ulemâ ve Müslümanların çoğunluğu tarafından savunulduğu kanısını taşımaktadır.

Konuyla ilgili cumhur iddialarına örnekler:

Rûyânî (v.307/919) çoğunluk âlimlerin “*Hakkında kat’î nas olmayan konularda her müctehidin musîb*” olduğu görüşünü benimsediğini nakleder.⁸¹

Gazzâlî (v.505/1111) “*Bağdat Mutezilesinden bir grup kafasına göre kıyası tamamlamak için çıkıp pervasızca ‘Âmmî kişinin düşünmesi ve delil araması gerekir.’ demiştir.*”⁸² ifadeleriyle Muhattie görüşünü Bağdat Mutezilesine mahsus istisna bir görüş gibi sunmakta ve cumhura ait olan görüşün Musavvibe olduğunu ima etmektedir.

Mâzerî (v.536/1141) “*Hakkın her iki tarafta olduğunu iddia eden görüş (Musavvibe) muhakkik fukahâ ve kelamcıların çoğunluğuna ait olan görüştür*” demektedir.⁸³

Kurtubî’ye (v.671/1273) göre furûda bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşü Ehl-i Sünnetin cumhuru aittir. İmam Mâlik’ten gelen rivayetlerin **mahfûz**⁸⁴ olanı da bu görüş üzeredir.⁸⁵

⁷⁹ Veliyyullâh ed-Dehlevî, *‘Ikdu’l-cîd fî ahkâmî’l-ictihâd ve’l-taklîd* (Dört Risale İle Beraber), İstanbul 1990, s.15.

⁸⁰ Alvân, Ammâr b. Abdullah, *el-İctihâd ve davâbituhû ‘inde’l-İmami’ş-Şâtibî*, Beyrut 1426/2005, s.194.

⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahrû’l-muhîr*, IV, 528; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, s.436.

⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 361. الدليل. وقال يجب على العامي النظر وطلب الدليل.

⁸³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahihî’l-Buhârî*, Beyrut 1379/1959, XIII, 320.

⁸⁴ **Mahfûz**: Şâzzın zıddı olan bir hadis ıstılahı olup aralarında metin veya sened bakımından muhalefet bulunan hadislerden diğerlerine oranla ravileri daha sika yahut sıklıklarıyla beraber daha çok tarikle gelen hadisleri ifade eden bir terimdir. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s.91. Kurtubî’nin bu görüşü İmam Malik’in mahfûz kavli olarak sunmasının sebebi Ebu’t-Temmâm el-Mâlikî’nin İmam Mâlik’in tasvîbu’l-müctehidin konusundaki görüşünün müctehidlerin musîb ve muhtî olabileceği ve müctehidlerin bütün görüşlerinin hak üzere olmadığı şeklinde bir rivayette bulunmasıdır. Kurtubî, *el-Câmi’ liahkâmî’l-Kur’ân*, Beyrut 1407/1987, XI, 311.

⁸⁵ Kurtubî, *a.e.*, XI, 310.

Karâfî (v.684/1285) “İctihadî meselelerde hâkimin verdiği yargı kararının aynı zamanda Allah’ın hükmü olduğu konusunda imamların görüş birliği vardır.”⁸⁶, “Ümmet, müctehid ictihadiyla bir hükme ulaştığı zaman, o hükmün, müctehidin kendisi ve onu taklid eden kişi hakkındaki Allah’ın hükmü olduğunda icma etmiştir.”⁸⁷ demektedir.

Âlûsî (v.1270/1854), “Hakkında kat’î delil bulunmayan bir meselede bütün müctehidler musîbtir, Allah Teâlâ’nın bu konudaki hükmü de müctehidlerin hükmüne tâbidir.” şeklindeki Musavvibe görüşünü Eş’arî ekole mensup kelimcilerin cumhuruca isnad eder.⁸⁸

“Çok az bilgin tarafından savunulan ve pratiğe yansıma şansı bulunmayan iki şaz görüş⁸⁹ bir yana bırakılırsa İslam âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre ehlinde sadır olan ve mahallinde yapılan bütün ictihadlar kullar açısından aynı saygınlığa sahiptir.”⁹⁰

Bütün müctehidler doğruyu bulduğu şeklindeki doğruların çokluğu (tasvîb) hakkındaki bu iddialara karşın, musîb müctehidin bir kişi olduğunu ve diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eden tekilci görüşün (**tahtie**) cumhur âlimlerin yolu olduğu hakkında da ifadeler bulunmaktadır:

Zerkeşî (v.794/1391) “Şâfîî, Ebu Hanîfe, Mâlik ve fakihlerin çoğunluğu hak birisinde (tahtie) olduğu görüşünü benimsemektedir.”⁹¹ demektedir.

Cumhur ulemanın görüşü **Münâvî**’ye (v.1031/1622) göre “Musîb furûda tektir. Allah’ın hükmüne emâre vardır. Müctehid bu hükme isabetle mükelleftir, fakat hatalı olan müctehid günah kazanmaz, aksine ecir kazanır. Müctehid isabet ederse ona iki ecir, hata ederse bir ecir vardır.” görüşüdür.⁹²

“Dikkat edilirse tasvîbu’l-müctehidîni savunanların büyük çoğunluğunun, ictihadî kolay bir iş zanneden, fıkıh biliminin inceliklerine vakıf olmayan, fikhî hakikî değil zâhirî bir olay farz ederek, bütün gayretini tartışma, muhalifini ilzam etme, onu sorulara boğarak bu sorulara karşı cevapta acze düşürme metodu üzerinde yoğunlaşan ve kendi görüşlerinin haklılığını bu suretle ispata çalışan kelâmcılar olduğu görülür.”⁹³

⁸⁶ Karâfî, *el-İhkâm fî temyizi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm*, Kahire 1410/1989, s.41.

⁸⁷ Karâfî, *a.e.*, s.106.

⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, Beyrût ts. (Dâru ihyâi’t-turâsî’l-arabî), IX, 75.

⁸⁹ İki şaz görüşle, ictihadî meselede kat’î delil bulunduğunu ve hata eden müctehidin günahkâr olacağını savunanlar ile bu konuda zannî delil bulunmakla birlikte müctehidin bu zannî delili doğru tespit etmekle yükümlü olduğunu savunan görüşler kastedilmektedir.

⁹⁰ Dönmez, İbrahim Kafi, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, I, 41.

⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, IV, 528.

⁹² Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr şerhu el-Câmî’i’s-sağîr*, Mısır 1356/1937, I, 209.

⁹³ Sem‘ânî, *Kavâtu’u’l-edille*, II, 323.

“Dört mezhep, Zâhirîler vs. mezheplerin usûlcüleri ve fukahâdan büyük çoğunluğun görüşü zannî-fer’î konularda müctehidlerden birinin isabet ettiği- dir. Bu aynı zamanda bir çok Mu’tezile ve Eş’arî kelamcısının da görüşüdür.”⁹⁴

“Âlimlerin cumhuru Allah’ın her bir olayda ictihaddan önce belirli bir hükmünün olduğu kanaatindedir. Kim ona tesadüf ederse musîbtir, kim de bulamazsa hata etmiştir. Musîb tektir ve iki sevabı vardır, bunun dışındakiler muhtîdir ve bir sevabı vardır.”⁹⁵

Muhattie-Musavvibe tartışmasının tarafları hakkında fıkıh usûlü eserlerinde geçen bu çelişkili ifadeler ve zikri geçen cumhur iddialarından hangisinin doğru olduğuna ışık tutmak için meşhur dört mezhep imamının konumuz hakkındaki görüşlerini ilk elden, yani kendi eser ve sözleriyle mezheplerine tâbi usûlcü ve fakihlerin ifadelerinden tahkik etmemiz gerekecektir.

A. Ebu Hanîfe’nin (v.150/767) Konuyla İlgili Görüşü

Doğrunun tekliği/çokluğu tartışmasında görüşlerini tespit etmenin en zor olduğu kişi Ebu Hanîfe’dir. Daha önce zikredildiği gibi onun hakkın- da pek çok çelişkili ifade bulunmakla birlikte usûlcüler arasında Ebu Hanîfe’nin Musavvibe’den olduğunu kesinliğe yakın bir dille öne sürenler de vardır.⁹⁶

Ancak Hanefî mezhebine müntesip, muteber usûlcülerin ve ilk dönem fukahânın beyanlarına başvurulduğunda onun müctehidin hata yapabileceği ve isabetli ictihadî çözümlemenin sadece bir tane olduğu görüşüne destek verdiği görülecektir.

Faslı araştırmacı **Ahmed er-Raysûnî**, Ebu Hanîfe’nin *Muhattie*’den olduğuna şu delilleri getirmektedir:

1. **Serahsî** (v.483/1090) ve **Pezdevî** (v.482/1089) gibi Hanefî usûlcülerin önde gelenleri ve bu bilimin öncüleri mezheplerine Muhattie görüşünü izafe etmektedirler. Serahsî ve Pezdevî’nin bu konudaki sözleri su götürmez bir açıklıkla ictihadî görüşler içinde doğrunun tek olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Adı geçen usûlcülerin kendi mezheplerinin görüşünü mezhep imamları olan Ebu Hanîfe’nin görüşüne muhalif şekilde bina ettikleri düşünülemez. Bu konuda diğer Hanefî usûlcüler de zikredilebilir. Örneğin müteahhir Hanefî usûlcü **İbn Abdişşekûr** (v.1119/1707), dört imamdan bu konuda nakledilen farklı görüşlerin doğru olanının hakkın tek olduğunu savunan *Muhattie* görüşü olduğunu kaydetmiştir.⁹⁷

⁹⁴ Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü’l-takrib ve’l-tağlîb ve tatbikâtühâ fi’l-’ulûmi’l-İslamiyye*, Miknâs ts. (Matba’atü Mus’ab), s.200.

⁹⁵ Zuhaylî, “*el-İctihâd fi’ş-şer’i’ati’l-İslâmiyye*”, s.200.

⁹⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, II, 370; Şîrâzî, *el-Lüma’*, s.260; a.mlf., *et-Tebîr*, s.498; İbn Cüzey, *Takribü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*, Beyrut 1424/2003, s.197. Ayrıca bk. Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.502.

⁹⁷ İbn Abdişşekûr, *Müsellemü’s-sübût*, II, 381.

2. **İbnu'l-Hümâm** (v.861/1456) gibi muhakkik bir Hanefî usûlcünün ve onun şârihi olan **İbn Emîrî'l-Hâc**'cın (v.879/1474) sözleri Ebu Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktadır: “*Hakkında ictihad mümkün olan bir meselede Allah katında muayyen bir hüküm vardır ki, Allah bu hükümü aramayı vacib kılmıştır. Kim ona isabet ederse musîbtir, kim de isabet edemezse muhtîdir. Dört İmanın bu konudaki görüşü böyledir.*”⁹⁸

3. Tasvîb görüşünü Ebu Hanîfe'ye nispet edenler onun “Bütün müctehidler musîbtir, Allah katındaki doğru ise tektir.” sözünü yanlış anlamışlardır.⁹⁹

Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (v.189/804), Ebu Hanîfe'nin sahâbîlere ait olan iki farklı görüş hakkında “*İkisinden birisi hatadır, fakat günahı düşmüş-tür.*” dediğini nakleder.¹⁰⁰

Hatîb el-Bağdâdî (v.462/1069) Ebu Hanîfe'nin şu ifadesini nakletmektedir: “*Bu sözümüz bizim görüşümüzdür. Bu güç yetirebildiğimiz en iyisidir. Kim bundan daha güzelini getirirse o doğruya bizden daha yakındır.*”¹⁰¹

İbn Abdilber'in (v.463/1070) verdiği bilgiye göre, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ebu Yûsuf, Îsâ b. Ebân, Muhammed b. Şucâ' el-Belhî ve daha sonra gelen âlimlerden Ebu Saîd el-Berze'î, Yahyâ b. Saîd el-Cürcânî, Ebu'l-Hasen el-Kerhî, Ebu Bekr el-Buhârî gibi Hanefî fakihleri “*Ebu Hanîfe'nin meşhur olan görüşü 'Allah katında doğrunun tek olduğu' görüşüdür*” kanaatine sahiptir.¹⁰²

Cüveynî (v.478/1085), Ebu Hanîfe'den gelen sahih rivayete göre onun şöyle dediğini nakleder: “*Bütün müctehidler ictihadlarında musîbtir, fakat birisi hakkı bulmuştur, diğerleri yanılmıştır.*”¹⁰³

Şevkânî (v.1250/1834), Ebu Hanîfe'den gelen iki farklı nakilden *tah-tienin* râcîh olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴

Ayrıca Hanefî mezhebine ait birçok fetva ve ictihaddan mezhep içinde genel kabul gören eğilimin Muhattie olduğu yorumu çıkarsanmaktadır. Örneğin mezhep kitaplarında “*Cemaatle namaz kılan kişiler kıblenin yönü hakkında farklı görüşlere sahip olsa, imamın yanlış yöne döndüğü kanaatine sahip olan kişinin namazı fâsid olur*” fetvası yer almaktadır.¹⁰⁵ Ebu Hanîfe'nin, benimsemediği bazı ictihadlar için “*zulm*”

⁹⁸ İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 389

⁹⁹ Raysûnî, *Nazarîyyetü'l-takrîb ve'l-tağlîb*, s.206-207.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihî*, Riyad 1414/1994, I, 164.

¹⁰¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut ts. (Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye), XIII, 352.

¹⁰² İbn Abdilber, *a.e.*, I, 147.

¹⁰³ Cüveynî, *Kitâbu'l-ictihâd*, s.30.

¹⁰⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s.436.

¹⁰⁵ Pezdevî, *el-Usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, Beyrut 1414/1994, IV, 45; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s.289.

kelimesini kullanması da onun Muhattie'den olduğuna gerekçe olarak gösterilmektedir.¹⁰⁶

Yeri gelmişken Ebu Hanîfe'nin "**Her müctehid musîbtir, Allah katında doğru ise tektir.**" sözü ile neyi kastettiğine dair kısa bir bilgi vermek gerekmektedir.

Ebu Hanîfe'nin "**Her müctehid musîbtir, Allah katında doğru ise tektir.**"¹⁰⁷ şeklindeki meşhur sözünü Yûsuf b. Hâlid es-Semtî'ye (v.189/804) hitaben söylediği rivayet edilmektedir.¹⁰⁸

Hanefî usûlcüler tarafından bu sözün açıklaması şu şekilde yapılmıştır:

"**Her müctehid musîbtir.**" yani müctehid doğru hükme isabet etmek için olanca gayretini sarf ederek sevap kazanır. "**Allah katında doğru ise tektir.**" yani doğru/hak Allah katında tek olup müctehid tek olan bu hükme isabet edebilir ya da yanılabilir...¹⁰⁹ Kısaca "**Her müctehid musîbtir, Allah katında doğru ise tektir.**" cümlesi "Allah katındaki doğrudaki muhtî olan müctehid gerçekleştirdiği ictihad eyleminde musîbtir." şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹⁰

B. İmam Şâfiî'nin (v.204/819) Konuyla İlgili Görüşü

Şâfiî'nin "*tasvîbu'l-müctehidîn*" meselesindeki değerlendirmeleri diğer bütün âlimlerin bu konudaki görüşlerinden daha dikkatli incelenmelidir. Hatta Ahmed er-Raysûnî'ye göre Dört İmam'dan diğer üçünün görüşleri bile iki sebepten dolayı bu kadar önem arz etmez:

1. İmam Şâfiî'nin usûlcülerin önde geleni ve usûl âlimlerinin en büyüğü olması,

2. Konuyla doğrudan ilgili, tafsilatlı ve kesin ifadeler içeren beyanatının bulunması.¹¹¹

Şâfiî'nin Muhattie-Musavvibe tartışmasında nasıl bir tavır sergilediği ve hangi görüşü tercih ettiği hakkında üç farklı rivayet topluluğu vardır¹¹²:

a. *İki görüşü de nakleden çelişkili rivayetler.* Râfiî'nin rivayeti bunun örneğidir. Bunlardan hangisinin daha doğru olduğu hakkında değişik fikirler öne sürülmüştür.

¹⁰⁶ Pezdevî, a.e., IV, 43-44.

¹⁰⁷ "كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ وَالْحَقُّ عِنْدَ اللَّهِ وَاحِدٌ" « Ebu Hanîfe'ye ait bu sözün kaynağı için bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.407; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 34; İbnu'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 391; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 381.

¹⁰⁸ Debûsî, a.e., s.407; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 536.

¹⁰⁹ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, II, 381.

¹¹⁰ Debûsî, a.e., s.407.

¹¹¹ Raysûnî, *Nazariyyetü't-takrîb ve't-tağlîb*, s.208; Alvân, *el-İctihâd ve davâbituhû inde'l-İmâmi's-Şâtubî*, s.193.

¹¹² Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, IV, 536-537.

b. Muhattie'den olduğunu nakleden rivayetler. Ebu Ali et-Taberî, Ebu't-Tayyib et-Taberî, Ebu İshâk el-Mervezî, Ebu İshâk el-İsferâyînî, Ebu İshâk er-Râzî gibi âlimler, Şâfiî'nin Muhattie'den olduğunu söylemişlerdir.

c. “İllet” kıyası ile “şebah” kıyasını birbirinden ayıran rivayet. Bunu Elkiyâ el-Herrâsî olarak tanınan Ebu'l-Hasen et-Taberî (v.504/1110) nakletmiştir. “İllet” kıyasından kastedilen şey, makîsun aleyh olan aslın tek olduğu kıyas türü, “şebah” illeti ise aslın birden fazla olduğu kıyas türüdür. Elkiyâ, Şâfiî'nin illet kıyasında doğrunun tek olduğu, şebah kıyasında ise birden fazla olabileceği şeklindeki görüşünü nakletse de **Zerkeşî** (v.794/1391) bu rivayetin Şâfiî'nin öğrencileri arasında bilinmediğini kaydetmektedir.¹¹³

Mezkûr rivayetlerden hangisinin doğru olduğunu tespit için konuyla ilgili Şâfiî'nin kendi ifadeleri ve onun mezhebine mensup usûlcülerin ifadelerine müracaat etmek gerekmektedir.

Bu bağlamda **Cüveynî**'nin (v.478/1085) İmam Şâfiî'den gelen bu konuyla ilgili kendisine ait bir metnin olmadığını iddia etmesi¹¹⁴ isabetli görünmemektedir.

Örneğin Şâfiî ictihadda yanılmayla ilgili olarak; “**Savâb ve hata kelimelerinin manası nedir?**” sorusuna deriz ki: “**Bu durum istikbal-i kıbleye**”¹¹⁵ benzer; tam olarak onu gören isabet etmiş olur, onu göremeyen ise ister yakın isterse uzak olsun onu araştırır. **Dolayısıyla kimileri isabet, kimileri ise hata eder.**”¹¹⁶, “Biz biliyoruz ki kible tayininde farklı yönleri tespit eden iki kişi Kâbe'yi bulmak amacıyla yaptıkları ictihadları ile musîb olsalar da Kâbe'nin kendisine isabet etmiş olamazlar, **‘İctihadda ikisi de musîbtir.’ denemez. Şahitlik ve diğer konularda anlattıklarımız da**

¹¹³ Zerkeşî, a.e., IV, 538.

¹¹⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s.29.

¹¹⁵ **Kible** örneği, tartışmanın anlaşılması için usûlcüler tarafından en sık kullanılan örnektir. Şehirden uzak ve Kible'nin bilinmediği bir mekânda namaz kılmak isteyen kişilerden her birisi Kible'nin yönünü tayin için elinden geldiği ölçüde, yıldız gibi doğal göstergelere bakarak araştırma yapar ve herkes doğruluğuna inandığı yöne doğru namaz kılar. **Muhattie**, kible tayini için yapılan bu araştırmada belirli bir nesnenin (Kâbe'nin) varlığı, bir yöne doğru namaz kılan kişinin başka tarafa yönelen kişilere uymasının caiz olmadığı ve doğru yön olduğuna inandığı tarafa doğru namaz kılmasının gerekliliğinden hareketle kendi görüşünü izah etmeye çalışmaktadır. **Musavvibe** ise bu örneği kullanırken, kible yönünü arayan herkesin araştırma sonucu vardığı karara göre hareket etmesi gerektiği, ictihadiyle farklı yönler tespit eden kişiler için tespit ettikleri bu yönlerin onlar için kible hükmünde olup farklı yönlere doğru da namaz kılsalar herkesin namazının sahih olduğundan hareket etmektedir. Kible meselesinin tartışmayla bağlantısının zayıf olup bazı yönlerden benzerliğinin olmadığı da dile getirilmiştir. Örneğin Kible'ye yönelmekle asıl kastedilen Kâbe'nin kendisi değildir. İctihâdî çözümlemelerde doğrunun tek olup olmadığı tartışmasında ise Muhattie'ye göre müctehidin aradığı şey muayyen bir nas ya da hükümdür. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.569. Kible örneğini kullanan usûlcüler için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s.23, 34, 489, 497, 501; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.408; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.624; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s.416; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, IX, 4060; Teftazânî, *et-Telvîh*, II, 118; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, II, 465.

¹¹⁶ Şâfiî, a.e., s.497.

böyledir.”¹¹⁷ demek, “Müctehidlerin ictihad ettiği bir konuda Allah katında hakkın durumu nasıldır?” sorusuna “Bize göre bu ictihadî sonuçlardan hepsinin değil **sadece birinin hak olduğu bir gerçektir**. Zira Allah’ın ilmi, ahkâmı ve herkes hakkındaki bilgisi eşittir. Çünkü sırlar ve aşikâr şeyler onun yanında farklılık göstermez.”¹¹⁸ cevabını vermektedir. Ayrıca “el-Ümm”de söylediği şu ifadeler onun konu hakkındaki görüşlerini yansıtmaktadır: “Müctehidlerin ictihad ettiği bir konuda hakkın Allah katındaki durumu nedir? diye birisi sorsa, ona şöyle cevap verilir: “Böyle bir konuda Allah katında **sadece birisinin hak olmasından** başkası caiz değildir. Yine de Allah daha iyisini bilir. Zira Allah’ın yanında gizli ve açık şeylerin eşit olması sebebiyle O’nun ilmi ve ahkâmı tektir ve her şey hakkındaki ilmi aynı düzeydedir. ‘İctihad ehliyetini haiz olan ve kitap-sünnete kıyasta bulunarak ictihad eden kişiler ihtilafederler mi, onlar için ihtilaf mümkün müdür?’ ya da onlar için ‘ihtilaf etseler de hepsi musîbtir, hepsi muhtîdir veya bir kısmı musîb bir kısmı muhtîdir’ denilebilir mi? diye sorulsa cevaben şöyle denilir: İhtilaf ettikleri ve muhtemel bir görüşe kail oldukları bir durumda eğer ictihad ehliyetini haiz ise bu müctehidlerden hiç birisi için ‘mutlak olarak hata etti’ denilmesi uygun değildir. Bilakis bu müctehidlerden her birisi için şöyle denilebilir: Hepsi kendilerine yüklenen görevi yerine getirdiler ve bu noktada musîbtirler; hiç kimsenin muttali olamayacağı gaybı bilme ile mükellef tutulmadılar. “Bu konuyu örnekledir!” denilirse şöyle deriz : Gaybî bilgiye ulaşma konusunda Mescid-i Haram’dan ve namazda ona yönelmekten daha güzel örnek olamaz. İki adam iki farklı yöntemle yıldızlara, rüzgâra, güneş ve aya bakarak ictihad etseler, birisi bir yöne ötekisi de arkadaşının müteveccih olduğu yönden başka bir yöne doğru kible tespitinde bulunsalar bu durumda bu iki kişiden her birisi tespit ettiği yöne doğru namaz kılar, kendi tespit ettiği yönden farklı bir yön ise arkadaşının ictihadına tâbi olmaz. Bu iki kişiden hiçbirisi Beytullah’ın bizzat kendisine isabetle de mükellef değildir, çünkü onu görmemektedirler ve kibleyi bulmaya yarayan delillerle kibleyi bulup ona yönelme konusunda üzerlerine düşeni yaptılar.’ Birisi bu noktada şöyle bir soru sorsa: ‘O zaman **hata** kelimesi onlardan birisi için kullanılması gerekir?!’ Cevaben şöyle deriz: Sorumlu oldukları görevi yerine getirme noktasında ‘hatalıdır’ denilemez fakat **Beytullah’ın bizzat kendisine isabet noktasında denilebilir. Çünkü Kâbe iki farklı yönde bulunamaz.** ‘Peki o zaman **hata** ile emre itaat etmiş olur (Hata ile itaat nasıl beraber bulunur?)’ diye sorulursa, ona cevaben de şöyle deriz: Mükellef olduğu ictihadın şartlarını yerine getirdiği için doğruya isabet ederek emre itaat eden müctehid gibi olur. Böylece bu hata ile günah kazanmamış olur, zira gözden ırak olan

¹¹⁷ Şâfiî, a.e., s.498.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *Câmi’u beyânî ’l-ilm ve fadlihî*, II, 85.

*bir şeyin bizzat kendisine isabetle mükellef tutulmadı; isabetle mükellef tutulmayınca bu şeyin bizzat kendisine isabet etmemesi durumunda, hata da üzerine lazım gelmez.”*¹¹⁹

Diğer taraftan usûlcülerin İmam Şâfiî'nin tartışma çerçevesinde sahip olduğu görüşler ve musîbin tek olduğu (tahtie) fikrini savunduğu ile ilgili birçok ifadeleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Müzenî (v.246/877) “*Mâlik ve Leys b. Sa'd'ın görüşü 'Hakkın ic-tihadî görüşlerin birinde' olduğudur. Şâfiî mezhebinde eser telif etmiş müteahhirûn-mütekaddimûn fakihlerin hepsi bu görüştedir. Ebu Bekr b. Mücâhid, Ebu Bekr b. Fûrek, Ebu İshâk el-İsferâyînî gibi Eşarî âlimler de bu görüştedir*” demektedir.¹²⁰

Ebu İshâk el-Mervezî (v.340/951), “*Şâfiî'nin kadîm ve cedîd gö-rüşü hakkın tek olduğudur ve bunun dışında bir görüşü olamaz... Şâfiî'nin, hepsinin musîb olduğu görüşünde olduğunu söyleyenler onun mez-hebinden habersiz müteahhirûndan bazı kimselerdir.. Şâfiî'nin bununla ('Hepsi musîbtir' sözüyle) kastettiği müctehidin günahının olmadığıdır.*”¹²¹ demektedir.

Ebu Alî et-Taberî (v.350/961), Şâfiî'ye Muhattie dışında bir görüşün isnadını reddetmektedir.¹²²

Ünlü Şâfiî usûlcü **Şîrâzî** (v.476/1083) “*Şâfiî'nin bunun (Muhattie) dışında bir görüşü yoktur.*”¹²³ demekte ve icthadî meselelerde doğrunun tek olduğu görüşünü benimsediğini kesin bir dille kaydetmektedir: “*Bu gö-rüş Şâfiî'nin hem eski (kadîm) hem yeni (cedîd) görüşüne ait metinlerde geçen ibarelerdeki görüşüdür, bunun dışında ona ait bir görüş de yoktur.*”, “*Onun öğrencilerinden bu konudaki görüşü hakkında ihtilafa düşeni bilmiyorum. Şâfiî mezhebinden habersiz müteahhirûndan bir grup, bütün müctehidlerin musîb olduğu şeklindeki görüşü İmam Şâfiî'ye nisbet etmişlerdir. Bunu İmam*

¹¹⁹ Şafi'î, *el-Ümm*, Beyrut 1410/1990, VII, 317-318.

فإن قال قائل : أ رأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله ؟ قل : لا يجوز فيه عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا : لأن لعلم الله عز وجل واحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده وأن علمه بكل واحد حل نأواه سواء فإن قيل : من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أوسنة هل يختلفون ويسمهم الاختلاف ؟ أوقال لهم : إن اختلفوا مصيبون كلهم أوخطئون أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب ؟ قيل : لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهبا محتملا ان يقال له : أخطأ مطلقا ولكن يقال لك واحد منهم : قد أطاع فيما كلف وأصاب فهي ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد فإن قال قائل : فمثل لي من هذا شيئا قيل : لا مثال أدل عليه من الغيب عن المسجد الحرام واستقباله فإذا اجتهد رجلان بالطريقين عالمان بالنجوم والرياح والشمس والقمر فرأى أحدهما القبلة متيامنا منه ورأى أحدهما القبلة منحرفة عن حيث رأى صاحبه كان على كل واحد منهما أن يصلي حيث يرى ولا يتبع صاحبه إذا أداه اجتهاده إلى غير ما أدى صاحبه اجتهاده إلى غير ما أدى صاحبه اجتهاده إليه ولم يكلف واحد منهما صواب عين البيت لأنه لا يراه وقد أدى ما كلف من التوجه إليه بالدلائل عليه فإن قيل : فيلزم أحدهما اسم الخطأ قيل : أما فيما كلف فلا وأما خطأ عين البيت فنعم لأن البيت لا يكون في جهتين فإن مطيعا بالخطأ قيل : هذا مثل جاهد يكون مطيعا بالصواب لما كلف من الاجتهاد وغير آثم بالخطأ إذ لم يكلف صواب الغيب العين عنه فإذا لم يكلف صوابه لم يكن عليه خطأ ما لم يجعل عليه صواب عينه

¹²⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma* , II, 1048.

¹²¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit*, IV, 528-529.

¹²² Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.497.

¹²³ Şîrâzî, *el-Lüma* , s.259.

Şâfiî'nin mezhebini ve kullandığı lafızların manasını bilen herkesin delil olmayacağını bildiği lafızlarla ispatlamaya çalıştılar; Hâlbuki İmam'ın Musavvibe'ye delil gösterilen ifadeleri, öncesi ve sonrasıyla beraber okunduğunda doğrunun tek olduğu; diğerlerinin ise hatalı olduğu şeklindeki (Muhattie) görüşünden başkası çıkmaz.”¹²⁴

Ebu İshâk el-İsferâyînî, **Ebu İshâk et-Taberî**¹²⁵, **Cüveynî**¹²⁶, **Nevevî**¹²⁷, **Beydâvî**¹²⁸ ve **İbn Hacer**'in¹²⁹ İmam Şâfiî'nin görüşü hakkındaki düşünceleri böyledir.

Büyük Şâfiî usûlcü **Sem'ânî** (v.510/1116) “Şâfiî mezhebinin zâhir görüşü müctehidlerin birisinin musîb olup diğerlerinin **hatalı** oluşudur.”¹³⁰, “Kim Şâfiî mezhebinin görüşü olarak bunun dışında bir şey naklederse yanılır ve keyfî konuşmuş olur.”¹³¹ demektedir. İken bir başka Şâfiî usûlcü **Muhammed 'İsâm el-Hasenî** “Ashâbımızın sahîh görüşü hak birindedir, diğerleri **bâtıl**dır”¹³², **hata eden** müctehidden günah kaldırılmıştır, şeklindeki birinci görüştür.”¹³³ demektedir.

Şâfiî olmayan kimi usûlcüler de İmam Şâfiî'ye aynı görüşü atfetmişlerdir. Mesela **Bâcî** (v.494/1100) “Şâfiî'nin ashâbından hangisiyle karşılaştıysam ‘Doğru **tektir.**’ demektedir, onun (Şâfiî) meşhur görüşü de budur.”¹³⁴ derken **İbn Teymiyye** (v.728/1327) “Tasvîbu'l-müctehidîn (bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşü) Şâfiî mezhebi görüşü değildir.”¹³⁵ tespitiinde bulunur. **İbn Abdilber**'in (v.463/1070) rivayetine göre de ictihadın caiz olduğu konularda müctehidler ihtilafa düşerlerse, Allah katında yalnızca birisinin doğru olduğu şeklindeki görüş İmam Şâfiî'nin öğrencilerinin çoğunluğuna ait görüştür.”¹³⁶

¹²⁴ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, II, 1046-1047.

¹²⁵ Şîrâzî, *a.e.*, II, 1047.

¹²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-ictihâd*, s.29, 30.

¹²⁷ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, XII, 14. Şâfiî'nin öğrencilerinin konuyla ilgili görüşleri hakkında yapılan değerlendirmeler için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr*, IV, 530-531.

¹²⁸ Beydâvî, *el-Minhâc*, III, 257.

¹²⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 320.

¹³⁰ Sem'ânî, *Kavâtu'u'l-edille*, II, 309.

¹³¹ Sem'ânî, *a.e.*, II, 310.

¹³² **Bâtıl**: Hak kelimesinin karşıtı olan batıl kelimesi gerçeğe uymayan inanç, hüküm ve düşünceleri ifade eden terimdir. Olguner, Fahreddin, “*Batıl*”, *DİA*, V, 147. Bu terim İslami literatürde yanlış, asılsız ve ilahi kaynaklı olmayan din ve mezhepler için kullanıldığı gibi farklı mezhepleri benimseyen hak din mensuplarının çeşitli grupları kötülemek amacıyla da sık sık başvurulan bir terim olmuştur. Ancak fukahâ ve usûlcüler hatalı olan ictihâdî görüş için bu terimi kullandıkları zaman “hukûkî bir olay/işlem hakkında yapılan ictihadın Allah katındaki olaya/işleme dair karar ile uyumlu olmaması ve hükmün gerçeğe, düşüncenin de kendi reel konusuna aykırı bulunması” anlamını kastetmektedir.

¹³³ Hasenî, *Behcetü'l-vusûl*, s.379.

¹³⁴ Bâcî, *Ihkâmu'l-fusûl*, s.623.

¹³⁵ İbn Teymiyye, *Der'u'l-teârûz*, I, 290.

¹³⁶ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, I, 147.

C. Mâlik b. Enes'in (v.179/795) Konuyla İlgili Görüşü

Ebu Bekr İbnu'l-'Arabî (v.543/1148) İmam Mâlik'in bütün müctehidlerin musîb olduğu görüşünü benimsediğini söylemesine¹³⁷ rağmen ak-sini gösteren deliller onun "Hata Eden Müctehidi Mazur Gören Muhattie" fikrini desteklediğini doğrulamaktadır.

Ebu Bekr İbnu'l-'Arabî, İmam Mâlik'in *Musavvibe* görüşünde olduğuna şu delili getirmektedir: "*Abbasî Halifesi Mehdî*¹³⁸, *Mâlik b. Enes'ten mezhebini bir kitapta toplamasını ister, böylece hükümleraltında yaşayan halka bu kitabın içeriğiyle amel etmeyi emredeceğini bildirir. İmam Mâlik ise ona şöyle cevap verir: 'Rasûlullah'ın ashâbı değişik ülkelere yayılmıştır ve her ülke ahalisi kendisine ulaşan rivayetleri bu sahâbilerden almıştır. İnsanları kendi hallerine bırak! İnsanlar farklı görüşte olabilirler, farklı hadisler işitmiş, onlara farklı rivayetler ulaşmış olabilir. Her bir kavim kendisine ulaşan hadis doğrultusunda amel etmektedir.*¹³⁹ *Eğer Mâlik bütün müctehidlerin musîb olduğuna inanmasaydı, diğer ülkelerde yaşayan âlimlerin görüşlerini böyle söyleyerek ikrar etmezdi.*"¹⁴⁰

Ancak gerek İmam Mâlik'in kendi ifadeleri gerekse öğrencileri ve Mâlikî usûlcülere ait beyanlar kendisi *Musavvibe*'den olan İbnu'l-'Arabî'nin yukarıdaki yorumunu nakzetmektedir.

Mâlikî muhaddis ve fakih **İbn 'Abdilber** (v.463/1070) İmam Mâlik'in konu hakkındaki görüşü sadedinde şunları kaydetmektedir:

"*Eşheb (b. Abdilazîz) 'Mâlik'i şöyle derken işittim: Hak yalnız birindedir, birbirine muhalif iki görüş birlikte doğru olamaz, hak ve doğru sadece birindedir.' demiştir.*"¹⁴¹ "*Mâlik b. Enes'e Rasûlullah'ın ashâbının ihtilafı*¹⁴² *hakkında sorulunca 'Hatalı olanı da doğru olanı da vardır, içinden doğru olanını araştır! ' dedi.*"¹⁴³

¹³⁷ Bâcî, a.y. Ayrıca bk. Alvân, *el-İctihâd ve davâbituhû inde 'l-İmâmi 'ş-Şâtûbî*, s.192.

¹³⁸ Mâlik b. Enes'e aynı teklifin Ebu Ca'fer, Hârûn Reşîd, Me'mûn ve Mehdî tarafından yapıldığına dair değişik rivayetler bulunmaktadır. Memun'un İmam Mâlik'e böyle bir şey teklif etmesi imkân haricindedir, çünkü Memun'un hilâfeti Mâlik'in vefatından sonradır. Diğer üç halifenin değişik zamanlarda İmam Mâlik'e aynı teklifi yapmış olması muhtemeldir. Avvâme, Muhammed, *Edebü'l-ihtilâf fî mesâilî'l-'ilm ve'd-dîn*, Ammân 1418/1997, s.39.

¹³⁹ Ebu Nuaym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut 1405/1984, VI, 332; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*, İstanbul 1362/1943, II, 1908; Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-İnsâf fî sebebi beyânî'l-ihtilâf*, Beyrut 1414/1993, s.38.

¹⁴⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.622-623.

¹⁴¹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihî*, I, 177.

¹⁴² Tasvîbu'l-müctehidîn hakkında ileri sürülen görüşler bazen, "*Ashâb-ı kirâmın aralarında yuku bulan ihtilâf-lar arasında doğrunun tek olup olmadığı*" tartışması üzerinden belirtilmiştir. Örneğin bk. Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.500.

¹⁴³ İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlihî*, I, 161.

Aynı eserde İbn Abdilber şöyle demektedir: “Mâlik’in konuyla ilgili görüşüne dair yazılı bir metne rastlamadım. Ancak şu var ki; İbn Vehb (v.197/813) “Kitâbu’l-ilm”de şöyle demektedir: ‘Mâlik’i kişinin saadeti doğruya ve hayra muvaffak olmasıdır, şekaveti ise hata üzere devam etmesidir’ derken işittim.¹⁴⁴ Ubeydullâh b. Ömer b. Ahmed’in dediğine göre; “Basralı ve Mısırlı fakihlerin hepsi, İmam Mâlik’in, ‘Müctehidler ictihadın caiz olduğu konularda ihtilafa düşerlerse müctehidler görüşlerinden Allah katında yalnızca **birisinin doğru** olduğu’ şeklindeki görüşünü nakletmişlerdir.”¹⁴⁵

Diğer taraftan Mâlik b. Enes “Rasûlullah’ın ashâbının ihtilafında genişlik olamaz; hak ancak birindedir.” demiştir. Bunun üzerine ona “‘Öyleyse bütün müctehidler musîbtir’ diyenler kimlerdir?” şeklinde bir soru sorulunca “Bunun anlamı iki zıt görüşün aynı anda doğru olması değildir.” diye karşılık verdi.¹⁴⁶

İmam Mâlik’in kendisine ait olan şu sözü de Muhattie görüşünü benimsediğini göstermektedir: “Ben ancak bir insanım; hata da ederim doğru da... Görüşüm ne zaman Kitap ve Sünnet’e uyum gösterirse onu alın, ne zaman da aykırı olursa onu terk edin.”¹⁴⁷

Mâlikî usûlcü ve fakih Bâcî (v.494/1100) “Mâlik’in öğrencilerinin cumhuru, **doğrunun tek** hükümde olduğu kanaatindedir.” demektedir.¹⁴⁸

Ayrıca Hanbelî mezhebi usûl kitaplarından “el-Müsevvede”de “İmam Mâlik’ten hata eden müctehidle ilgili nakledilen ifadelerin bir kısmı o kadar açıktır ki, neredeyse **hata eden** müctehidin günahkâr olacağı kanaatine sahip olduğu hissini vermektedir.”¹⁴⁹ cümleleri yer almaktadır.

Ubeydullah b. Ömer “Mâlikîlerin meşhur âlimleri ve Kâdî İsmâîl b. İshâk gibi Bağdatlı olanlarının arasında bu konuda bir ihtilaf bilmiyorum. Hepsi Mâlik’in görüşünün, yorumun meşru olduğu hukukî olaylarda müctehidler ictihadla ulaştığı görüşlerden, Allah katında birinin doğru olduğu şeklinde olduğunu nakletmektedir.” demektedir.¹⁵⁰

D. Ahmed b. Hanbel’in (v.241/855) Konuyla İlgili Görüşü

Ahmed b. Hanbel ve mezhebinin görüşü, fikhî görüşler içinde “Hak Allah katında birindedir. Bu noktada kişiye düşen ictihad etmesidir. Muhallifine de ‘sen hatalısın’ diyemez. Rasûlullah’ın ashâbı bir konuda ihtilaf edip

¹⁴⁴ İbn Abdilber, a.e., I, 146.

¹⁴⁵ İbn Abdilber, a.e., I, 147.

¹⁴⁶ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, IV, 69-70.

¹⁴⁷ İbn Abdilber, a.e., II, 70.

¹⁴⁸ Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, s.622.

¹⁴⁹ Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.497.

¹⁵⁰ İbn Abdilber, *Câmi’u beyânî’l-ilm ve fadlihî*, II, 73. Mâlik b. Enes’in Muhattie görüşünü destekleyen sözleri için ayrıca bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütefakkih*, II, 115.

farklı görüşleri benimsemeleri halinde doğru olanı aralarında birisindedir."¹⁵¹ Bekr b. Muhammed'in babasından yaptığı nakle göre Ahmed b. Hanbel bu düşünceye ima ederek şöyle demiştir: "*Hak Allah katında birdir, kişinin bunu bulmak için ictihad etmesi gerekir.*"¹⁵²

Hanbelî usûlcü **İbnu'n-Neccâr** (v.972/1564) "*Zannî meselede, Allah katındaki doğru tektir ve onun hakkında delil vardır. Müctehidin de ona ulaş-
tığına kanaat getirene kadar onu araması gerekir. Kim onu bulursa musîb,
kim de bulamazsa muhtîdir, lâkin sevap kazanır. Ahmed ve arkadaşlarının
çoğu böyle düşünmektedir.*"¹⁵³ demektedir.

Ahmed b. Hanbel, şer'î bir meselede muârızı olmayan sahîh bir hadis varsa, zayıf hadis ya da sahabe kavliyle amel eden kişinin muhtî olduğunu söyler. İki sahîh hadis varsa müctehid râcih (üstün) olanı alır, fakat mercûh (derece olarak aşağı) olan hadisle amel ederse onun hata ettiği söylenemez. Bir hadise karşı başka bir hadise dayanan mazurdur. Şâz da olsa herhangi bir hadise dayanarak ictihad eden ictihadında yanılrsa da muhtî olarak nite-
lenemez.¹⁵⁴

Hanefî¹⁵⁵, **Şâfiî**¹⁵⁶, **Mâlikî**¹⁵⁷ ve **Hanbelî**¹⁵⁸ mezhebinde fıkıh usûlüne dair eser kaleme almış olan önemli isimlerin konuyla ilgili sözleri göz önün-
de tutulduğunda, ictihadî çözümlemeler içinde doğrunun tek/çok olduğu
tartışmasında, bu mezheplere tâbi usûlcü ve fukahânın genel olarak *tahtie*
(doğrunun tek olduğu) görüşünü benimsediklerini söyleyebiliriz.

Sonuç Yerine

Allah'ın iradesinin (hakikatin) furû çözümlemelerinin hangisinde
olduğu kesin olarak belirlenemediğine göre, ictihad sonucu ortaya çıkan bu
görüşlerin tartışılması ve eleştirilmesi son derece doğaldır. Bu belirsizlik se-

¹⁵¹ Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 417; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.498-499. Ahmed b. Hanbel'in Mu-
hattie görüşleri için ayrıca bk. İbn Akil, *el-Vâdih*, V, 356.

¹⁵² Âlu İbn Teymiyye, *a.e.*, s.498.

¹⁵³ İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, IV, 489.

¹⁵⁴ Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 417; Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 310; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.504;
İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XX, 25.

¹⁵⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.407; Pezdevî, *el-Usûl*, IV, 30-38; Serahsî, *el-Usûl*, I, 127, II, 14, 131; İbnu'l-Hü-
mâm, *et-Tahrîr*, III, 389; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût*, II, 380-381.

¹⁵⁶ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s.261; a.mlf., *Şerhu'l-lüma'*, II, 1048; Cüveynî, *el-Varakât*, s.59; a.mlf., *el-Burhân*, II, 865-
866; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 504; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 414; Beydâvî, *el-Minhâc*, III, 275; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, III,
400; Teftazânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s.79-80; a.mlf., *et-Telviḥ*, II, 118.

¹⁵⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.623-624; İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, s.139, 140; Karâfî, *Tenkiḥu'l-fusûl*, s.346; Şâtîbî, *el-
Muvâfakât*, IV, 63.

¹⁵⁸ Kelvezânî, *et-Temhid*, IV, 310; İbn Akil, *el-Vâdih*, V, 356; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzır*, III, 602; Tûfî,
el-Bülbül fî Usûli'l-fikh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, Beyrut 1424/2003, s.125; Âlu İbn Teymiyye,
el-Müsevvede, s.497; İbnu'l-Lahhâm, *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, s.236-
237; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, IV, 489; İbn Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b.
Hanbel*, s.197-198.

bebiyle, herhangi bir ictihadî görüş, sadece kendisinin ilahî iradeyi temsil ettiğini ve isabetli olduğunu ileri sürmesi söz konusu değildir. Bu nedenle ictihad sonuçlarının tartışılması, kesin doğrular ve kesin yanlışlar arasında değil, doğruluk ve yanlışlığı muhtemel kanaatler arasındadır.

İnsanların bir konuda birbirlerine aykırı görüşleri benimsemeleri ve ihtilaf etmeleri gayet tabîidir. Âlimlerin ihtilafı dînin kendi içinde çelişki taşımasından değil, haricî unsurlar sebebiyledir. Bu unsurlar özetle; nassın müctehide ulaşmaması, müctehidin nassın zayıf ya da diğer naslar karşısında mercûh olduğunu düşünmesi, ictihad yöntemlerinin farklı olması ve bazı nasların farklı şekilde yorumlanmaya müsait karakterde olması gibi, bazen müctehidin yetenekleriyle bazen de dil faktörüyle ilgilidir.

Bütün şer'î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbî kılındığı usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer'î hükümlerde zannî delillerin muteber olması genişlik ve kolaylık gerekçesi ile açıklanmaktadır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için ictihada elverişli olan ve hükmü ictihad yoluyla açıklanan mesele doktrinde "müctehedün fîh" veya "ictihadî mesele" olarak adlandırılmaktadır.

Fıkıh usûlü literatüründe "*tasvîbu'l-müctehidîn-tahtîetü'l-müctehidîn*" başlıkları altında işlenen tartışmanın tarafları **Musavvibe-Muhattie** olarak isimlendirilmiştir. Buna göre **Musavvibe**; "*İctihadın alanına giren ihtilafî konularda Allah katında muayyen bir doğru olmayıp; doğru, müctehidin zannından ibarettir ve bütün müctehidler doğruya isabet etmiştir*" şeklinde bir kanaate sahip olmasına karşın **Muhattie**; "*İctihadî konularda Allah katında muayyen bir doğru bulunup müctehidin bu doğruya ulaşmak için elinden geleni yapması gerekir ve müctehidler arasında doğruyu bulan sadece birisidir, diğerleri yanılmıştır*" görüşünü benimsemektedir. Görüldüğü üzere tartışmanın temeli Allah katında ictihad öncesinde belirlenmiş bir hükmün olup olmadığı sorusuna dayanmaktadır.

Özellikle klasik dönem fıkıh usûlü kitaplarının neredeyse hepsinde bu tartışmayla ilgili az ya da çok malumat bulmak mümkündür. Usûlcüler bu eserlerde mezkûr ihtilafın taraflarını ve delillerini ifadeyle beraber kendi görüşlerini de vermeyi ihmal etmemişlerdir. İlk usûl kitaplarından son asırlarda yazılanlarına kadar neredeyse tamamında tartışma bütün boyutlarıyla irdelenmiştir.

Aklî/itikadî konularda, doğrunun tek olduğu, bütün müctehidlerin doğruya isabet edemeyeceği hususunda fukahâ ve usûlcülerin icmâsı vardır.

Ubeydullah b. Hasen el-‘Anberî (v.168/784)¹⁵⁹ ve **Câhız** (v.255/869)¹⁶⁰, sözü geçen icmâya aykırı olarak aklî/itikadî konularda farklı görüşlerin/inançların musîb olduğu kanaatindedir.

Ayrıca **İbn ‘Uleyye** (v.193/809), **Bişr el-Merîsî** (v.218/833), **Ebu Bekr el-Esam** (v.225/839)¹⁶¹ ve **Ca‘feriyye Şiasî**¹⁶², fikhî konularda yanılan müctehidin sorumlu ve günahkâr olduğunu söyleyerek “hata eden müctehidin mazur olduğu, hatta ictihad sebebiyle sevap kazanacağı” şeklindeki İslam âlimleri arasındaki genel kanaate aykırı görüş öne sürmüşlerdir.

Meşhur Dört İmam ve tâbilerinin de içinde bulunduğu **cumhur** ulemâ ictihadî çözümlemelerin *hata* ile nitelenebileceği, müctehidler arasında doğrunun *tek* olup diğerlerinin yanıldığı şeklindeki *Muhattie* görüşünü benimserken, ihtilaf edenler sayısınca doğrunun varlığını savunan *Musavvibe* ekolü Basra Mu‘tezilesinden **Ebu’l-Huzeyl el-‘Allâf** (v.226/840), **Ebu Alî el-Cübbâî** (v.303/915), **Ebu Hâşim el-Cübbâî** (v.321/933)’den itibaren dile getirilmeye başlanmış¹⁶³, daha sonra **Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî** (v.324/935)¹⁶⁴, **Bâkîllânî** (v.403/1013)¹⁶⁵ ve **Kadî Abdulcebbâr** (v.415/1024)¹⁶⁶ gibi kişiler tarafından savunulmuş, **Gazzâlî**’de (v.505/1111)¹⁶⁷ ise ivme kazanmıştır. Genel olarak **Zeydiyye** mezhebine bağlı usûlcülerin eğiliminin de bu yönde olduğu müşahade edilmektedir.¹⁶⁸

¹⁵⁹ Ebu Ya‘lâ el-Ferrâ, *el-Udde*, II, 416; Şîrâzî, *el-Lüma‘*, s.258; a.mlf., *Şerhu ‘l-lüma‘*, II, 1043; a.mlf., *et-Teb-sıra*, s.496; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 307; İbn Kudâme, *Ravdatü ‘n-nâzir*, s.413; İbn Sâ‘atî, *Nihâyetü ‘l-vusûl*, s.278; Tûfî, *el-Bülbül*, s.125; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.495; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu ‘l-esrâr*, IV, 31; Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Minhâcü ‘l-vusûl*, s.765.

¹⁶⁰ Sübkî, *el-İbhâc*, III, 257; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 359; İbn Kudâme, *Ravdatü ‘n-nâzir*, s.413; Tûfî, *el-Bülbül*, s.125.

¹⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu ‘l-lüma‘*, II, 1051; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 414; İbn Sâ‘atî, *Nihâyetü ‘l-vusûl*, s.278; Zerküşî, *el-Bah-ru ‘l-muhîr*, IV, 535; Şevkânî, *İrşâdu ‘l-fuhûl*, s.437.

¹⁶² Ebu Ca‘fer et-Tûsî, *el-‘Udde fî usûli ‘l-fikh*, Kum 1417/1996, II, 725-726; Cüveynî, *Kitâbu ‘l-İctihâd*, s.28; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 361; Hasenî, *Behcetü ‘l-vusûl*, s.377.

¹⁶³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 313; İbn Akîl, *el-Vâdih*, V, 358; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 159; Ermevî, *et-Tahsil*, II, 290; İbn Sâ‘atî, *Nihâyetü ‘l-vusûl*, s.278; Tûfî, *Şerhu Muhtasari ‘r-Ravda*, III, 613; Âlu İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, s.502; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu ‘l-esrâr*, IV, 32; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 259; İbnu ‘l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 388.

¹⁶⁴ Şîrâzî, *Şerhu ‘l-lüma‘*, II, 1048; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 314; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 503; İsnevî, *Nihâyetü ‘s-sûl*, III, 399; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 258.

¹⁶⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb ve ‘l-irşâd*, “es-Sağır”, Beyrut 1418/1998, III, 428; Ermevî, *et-Tahsil*, II, 290; Tûfî, *Şerhu muhtasari ‘r-Ravda*, III, 613; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu ‘l-esrâr*, IV, 32; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 258; İbnu ‘l-Hümâm, *et-Tahrîr*, III, 388; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü ‘s-sübût*, II, 380.

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi ‘t-tevhîd*, Mısır 1381/1961, XVI, 355, 361; Vezîr, *el-Musaffâ fî ilmi ‘l-usûl*, s.819.

¹⁶⁷ Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 357-378.

¹⁶⁸ İbrahim b. Muhammed el-Hâdî, *el-Fusûlu ‘l-lü‘lueyye*, s.316; Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, *Minhâcü ‘l-vusûl*, s.766; el-Vezîr, *a.e.*, s.819.

Hanefîlerden **Cessâs** (v.370/980)¹⁶⁹, Mâlikîlerden **İbnü'l-‘Arabî** (v.543/1148)¹⁷⁰ ve **Kurtubî** (v.671/1273)¹⁷¹, Hanbelîlerden ise **Necmuddîn et-Tûfî**'nin (v.716/1316)¹⁷² Musavvibe görüşüne destek verdikleri tespit edilmiş olup bu konuda aralarında fikrî bir etkilenmenin varlığı, ihtimalden uzak görünmemektedir.

Her iki grup da ictihad ehliyetine sahip olmadığı halde ictihad etmeye kalkışan kişiler ile bu ehliyeteye sahip olup belli bir şer'î hükme ulaşmak için ictihad esnasında gerekli olan çabayı göstermeyen kişilerin uhrevî açıdan sorumlu olacağı noktasında fikir birliği etmektedir.

¹⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, IV, 325-331, 365.

¹⁷⁰ İbnu'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, Ammân 1420/1999, s.152; a.mlf.; *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 270, 291-292.

¹⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' liahkâmi'l-Kur'ân*, XIV/158, XVI, 248; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 320.

¹⁷² Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, III, 614-615.

FIKİH USÛLÜ ESERLERİNDEKİ FIKHÎ KIYAS ÖRNEKLERİNİN BU ESERLERDE ÇERÇEVESİ ÇİZİLEN FIKHÎ KIYAS ANLAYIŞINDAN HAREKETLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Fatih ORUM

Fıkıh eserlerinde kendisine en fazla atıfta bulunulan metodlardan biri belki de ilki olan fikhî kıyasa dair usûl eserlerinde verilen örneklerin yüzyıllarca belli birkaç örnekten öteye geçememesi dikkat çekicidir. Öte yandan bu örneklerin usûl eserlerinde çerçevesi çizilen fikhî kıyas anlayışıyla ne derece örtüşüp örtüşmediğinin yani teori-pratik uygunluğunun tahlil edilmesi de çok önemlidir. Bu makalede usûl eserlerinde en çok zikredilen üç fikhî kıyas örneği yine bu eserlerde çerçevesi çizilen kıyas anlayışından hareketle test edilecektir. Ayrıca seçilen üç örnek kapsamındaki konular Kuran'dan hareketle çözüme kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıyas, hamr, ribâ, velâyet.

Evaluation of Examples of Qiyās (Analogy) in the Books of Usûl Al-Fıqh (Principles of the Islamic Jurisprudence) in Point of Understanding of Qiyās in this Books

It is striking that, for centuries, at the books of usûl-al fıqh, it has been limited to a few examples relating to qiyās (analogy) that it is one of the methods, perhaps one of the first, referred in the books of fıqh. Moreover, it is very important to be analyzed that to what extent whether these examples overlap to understanding of analogy or not. In this article, three examples that the most mentioned at the books of usûl-al fıqh will be tested. Also, the matters relating to these examples will be solved in the point of the Quran.

Key Words: Analogy, wine, interest, guardianship.

GİRİŞ

Mecazen delil dense de,¹ fıkıh usûlünde kıyasın bir yöntem olduğuna dair vurgu dikkat çeker.² Pek çok kıyas tanımı bu düşüncenin izlerini taşır.³ Hükmü koyanın Allah olduğundan hareketle,⁴ kıyasın hükmü isbat değil ızhâr etme vasfının sıkça dile getirilmesi⁵ de bu düşünceyle örtüşmektedir. Ancak usûl ve fîrû eserlerinde geçen kıyas örneklerinin neredeyse tamamının müstenbat illete dayanıyor olması, fikhî kıyasın sadece, zaten varolan hükmü ortaya çıkarma işlevi olan bir yöntemden ibaret olduğunu söylemeyi mümkün kılmamaktadır. Çünkü bu yönüyle fikhî kıyas, yöntem olmanın ötesinde bilgi açısından bir iddia da taşımaktadır.

Tâlî ve bağımlı olduğu dile getirilmekle birlikte,⁶ kıyasa genelde edile-i şer'îye içerisinde Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer verilir.⁷ Ancak kıyasa yüklenen farklı anlam ve işlevler ile fikhî çözümleri temellendirme gayretleri sebebiyle olsa gerek, özellikle haber-i vâhid ve sahâbe kavlinin kabul kriterleri bağlamında, kıyasın bu klasik hiyerarşideki konumunda aşağı ve yukarı yönde oynamalar görülür.⁸ Hatta usûlde, kıya-

¹ Ali Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 139. Kıyasın beyanı bilgi için hem kaynak hem de yöntem olduğuna dair bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, (trc. Heyet), İstanbul 1999, s. 183, 187.

² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrût 1997, III, 396; Serahsî, *Usûl*, Beyrût 1372, I, 118; Şîrâzî, *el-Luma'*, Beyrût 1985, s. 97; Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi), Beyrût 1993, s. 280; Mehmet Özşenel, *Sünnet ve Hadisi Değerlendirmede Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî*, Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul 1999, s. 139.

³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 397; Lâmişî, *Usûlü'l-Lâmişî*, Beyrut 1995, s. 177-178; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, (thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdat, 1987, II, 794-795.

⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 80, 300; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz*, ts., s. 69, (Dersaadet); Saîd Ali Muhammed Humeyrî, *el-Hükmü'l-vad'i*, Mekke, 1984, s. 126.

⁵ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrût 1996, II, 105, 169, III, 161; Zerküşî, *el-Bahrü'l-muhîl*, b.y.y. 1992, V, 14.

⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 33 vd.; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, Beyrût 1997, I, 22; Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 103; Bâcî, *İhkâmü'l-füsûl fi ahkâmî'l-usûl*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrût 1986, s. 528; Muhammed Hassan İbrahim Avd, *İbn Fûrek ve âsâruhü'l-usûliyye*, Dimeşk, 2002, s. 620.

⁷ Şîrâzî, *et-Tebîrâ fi usûli'l-fikh*, Dimeşk, 1403, s. 503; Ömer Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, Câmîatü Kâryûnus, 1988, s. 19; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 151; Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İbrahim Kafi Dönmez), TDV, Ankara 1990, s. 39 vd.

⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 306, 313, 328, 339; Buhârî, *a.g.e.*, III, 323; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (trc. Osman Keskioglu), DİB, Ankara 1997, s. 289, 305; Ebu'l-ayneyn Bedran, *Edilletü't-teşrî'i'l-müteârıza ve vücühü't-tercih beyne-nâ*, İskenderiyye, 1985, s. 206-207; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire 1968, II, 12; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, Ankara 2002, XVI, 14; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 77 vd.; İbrahim Kafi Dönmez, "İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları", Doktora Tezi, İstanbul 1981, s. 112 vd.; Eyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", Doktora Tezi, *MÜSBE*, İstanbul 2001, s. 108; Âmidî, *el-İhkâm*, (thk. Seyyid el-Cemîlî), Beyrût 1404 (1984), II, 130; Abdüllatif Abdullah Aziz el-Berzencî, *et-Teâruz ve't-tercih beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, Beyrut 1993, II, 287 vd.; Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 534.

sın tahsis delili bağlamında âyet-kıyas çatışması dahi tartışılmıştır.⁹ Fıkıh usûlünde, çözümünü aranan konuda sırasıyla ilk üç delilde hüküm bulun(a)-maması durumunda kendisine başvurulacağının söylenmesi,¹⁰ bu hiyerarşi içerisinde kıyasın müstakil bir delil olarak algılandığı anlamına da gelir.

Mefhûmü'l-muvâfakanın ve mansûs illetin, kıyas kapsamında sayılıp sayılmayacağı ve bu durumun ilhakı gerektirip gerektirmeyeceği tartışılmış,¹¹ özellikle Hanefîler, lafzın delâlet şekillerini kıyas dışında tutmaya özen göstermişlerdir.¹² Lafzın delâlet çeşitleri, mansûs illet ile yapılan kıyas ve diğer aklî çıkarımların fikhî kıyas kapsamına alınıp alınmayacağına dair telakkileri, usûlcülerin kıyas tanımlarını etkilemiştir.¹³ Lafzî ihtilafın yanı sıra, bu tür tartışmaların temelinde, kat'îlik-zannîlik kaygısı, kıyasın meşrûiyetine zemin oluşturma gayretleri ve kıyasın kapsamına dair farklı telakkiler olduğu düşünülebilir.

Bilgi değeri açısından fikhî kıyasın zannî olduğu kabul edilir.¹⁴ Çünkü hükmü aranan konuda herhangi bir nassın olup olmadığından, nassın ta'lîle uygun olup olmamasına, hangi aslın, çözümünü aranan konuya uygun olduğundan, bu aslın illetinin ne olduğuna ve bu illetin fer'de de bulunup bulunmadığına kadar pek çok hususa müctehid karar vermektedir. Bunun için usûlcüler zann-ı gâlibin temellendirilmesine büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda kıyas, şahitliğe dayanarak hüküm vermeye ve haber-i vâhidin bilgi değerine benzetilmekte; kiblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tespiti ve hac cinayetinde keffâret olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesiyle ilgili âyetlere ve bu âyetlerde kullanılan misl ve ma'rûf gibi

⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Mevlûd Abdülhamid, *Huccîyyetü'l-kıyâs*, s. 457 vd.; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV, İstanbul 1996, s. 235 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 361, 362; III, 178; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 249 vd.; Râzî, *el-Mahsûl*, (thk. Dr. Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrût 1997, III, 96 vd.; Muhammed el-Hafrâvî, *et-Te'ârûz ve'l-tercîh 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhümâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 1985, s. 238 vd.; Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, Beyrût 1403, II, 277 vd.; Serahsî, *Usûl*, I, 132; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Beyrût 2001, s. 96; Muhammed Şerîf el-Ömerî, *et-Tahsis 'inde 'ulemâi'l-usûl*, Cize, 1987, s. 213; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 23, 60; Şevkânî, *İrşâdû'l-fühûl*, Beyrût 1992, s. 329; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir ve cennetü'l-menâzir*, Câmiatü'l-imâm Muhammed b. Süüd, Riyâd, 1399, s. 87, 88; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 368; Mehdi Fazlullah, *el-İctihâd ve'l-mantukî'l-fikhiyye fi'l-İslam*, Beyrut 1987, s. 220.

¹⁰ Zeydân, *el-Vecîz*, s. 150; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 39; Lehhamî, *Huccîyyetü'l-kıyâs*, b.y.y., 1985, s. 8, (Dâru'l-Hüdâ); Mehdi Fazlullah, *el-İctihâd ve'l-mantukî'l-fikhiyye fi'l-İslâm*, Beyrut 1987, s. 217.

¹¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 115; Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt, 1994, IV, 100; Şevkânî, *İrşâdû'l-fühûl*, s. 303.

¹² Serahsî, *Usûl*, I, 236; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 130.

¹³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 397; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâ'iyi 'fi usûli's-şerâ'iyi'*, İstanbul 1289, II, 274, 275; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, Dersaadet, İstanbul 1320, s. 22; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 156; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 793.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 4; Cüveynî, *el-Burhân*, (thk. Abdülazim Mahmûd ed-Dîb), Mısır 1418, I, 95 vd.; a.g.m., *el-Verakât*, Kahire 1977, s. 9; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 320 vd.; Râzî, *el-Me'âlim fi 'ulmi usûli'l-fikh*, Kahire 1994, s. 154; Teftâzânî, *et-Telvîh*, Beyrut 1998, II, 122; Şelebî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrût 1986, s. 204; Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlû Eserlerinde İlet Tartışmaları", Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2001 s. 45.

kelimelere atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Ancak bu gayretin, insanın elinden geleni yapmasının yeterli olması ilkesiyle ilgili konuların dolaylı ve zorlama yorumlarla kıyasla ilişkilendirilmesi şeklinde gerçekleştirilmek istendiği söylenebilir.

Tarihi gelişim süreci ve özellikle illete dair yaklaşımların yanı sıra, yöntem olup olmadığı, kapsamına nelerin girip girmediği, bilgi değeri ve kelâmî bakış açılarıyla da ilgili olarak hüküm anlayışı hususundaki telakkiler, kıyasın tanımı konusundaki belirsizlikte etkili olmuştur.¹⁶ Benzer sebeplerden olsa gerek, nispi bir belirsizlik, kıyas taraftarları ile muhaliflerinin kimler olduğu hususunda da görülür.¹⁷ Bu durum, usûl eserlerinde, meşrûiyetine dair olduğu iddia edilen icmân¹⁸ hangi kıyas hakkında olduğuna dair haklı bir itirazı gündeme getirir. Kıyasın rukünlerine ait şartların şekillenmesinde de kelâmî temayüller ve kıyasa katîlik kazandırmak için akli kıyasa benzetme gayretlerinin yanı sıra mezheb içi fikhî çözümleri temellendirme gayretleri etkili olmuştur.¹⁹

Fikhî kıyasın Rasûlullah, Sahâbe, Tâbiûn ve takipçileri dönemindeki varlığına dair usûl eserlerinde geçen örneklerin,²⁰ gerek sıhhatleri, gerek fikhî kıyasa doğrudan delil olma keyfiyetleri güçlü gözükmemektedir. Bu tür örnekleri, zaten lafzın delâletine giren konuların beyan edilmesinin yanı sıra, insan zihninin tabii faaliyeti olan anlama, kavrama ve ikna amaçlı basit benzetmeler olarak görmek daha doğrudur. Benzer durum kıyasın meşrûiyetine dair delillendirme gayretleri için de geçerlidir.

¹⁵ Şîrâzî, *el-Luma'*, s. 96; a.g.m., *et-Tefsîr*, s. 418; Gazzali, *el-Müstasfa*, 117; Şâfiî, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrût t.y., s. 34 vd.; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 25 vd.

¹⁶ Farklı kıyas tanımları için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 40, 479; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 260; Serahsî, *Usûl*, II, 118, 144; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, (Abdülaziz Buhârî'nin Keşfü'l-esrâr'ı ile birlikte), Beyrût 1997, s. 248; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 397; Lâmişî, *Usûlü'l-Lâmişî*, Beyrût 1995, s. 177-178; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, II, 794-795; Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâyi'*, II, 274, 275; Molla Hüseyin, *Mirkâtü'l-vüsûl*, s. 22; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 156; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 337. Ayrıca bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 195; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 11 vd.; Sübkî, *el-İbhâc*, Beyrût 1404. (bu eserin ilk kısmı müellifin babası Takîyüddîn Ali b. Abdülkâfî b. Ali es-Sübkî (v. 756/1355)'ye aittir), III, 3; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 487; İbn Berhân, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, Riyad 1984, II, 218; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, V, c. 8; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 70.

¹⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 21 vd.; Salâh Zidân, *Hücciyetü'l-kıyâs*, Kahire 1987, s. 44 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 28; Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 151 vd.; 223 vd.; Serahsî, *Usûl*, II, 119; Fergalî, *Bühûs fi'l-kıyâs*, Kahire, 1983, s. 237 vd.

¹⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 43 vd.; Gazzâlî, *el-Müstasfa*, s. 286; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 499; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 280; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 54; Bâcî, *İhkâm*, s. 531, 581 vd.; Salâh Zidân, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 65; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 52; İbn Kayyim, *l'îlâmü'l-muvakkî'in*, Beyrût 1996, I, 204; Basrî, *el-Mu'temed*, II, 216.

¹⁹ Lehâmî, *Hücciyetü'l-kıyâs* s. 246; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 273; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 31; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, Cize, 1987, s. 144, 263; Serahsî, *Usûl*, s. 208 vd.; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 163; Sabri Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İlletle Ta'lîlî", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, 2005, s. 100.

²⁰ Ahmed, *Müsned*, Mısır, ts., IV, 5, (Müessesetü Kurtuba); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, ts., (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke, 1994, IV, 329, (Mektebetü dâri'l-bâz); Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Beyrût 1407, "Menâsik", 24; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 23; Cüveynî, *el-Burhân*, II, 499; Sem'ânî, *Kavâtü'u'l-edille*, II, 72; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 345.

Kıyasın rukûnleri asl, fer', illet ve aslın hükmüdür.²¹ Kıyasa dair şartlar bu rukûnler üzerinden zikredilir. Çeşitlilik arzetsen ve üzerinde ihtilaflar olsa da belli başlı şartlar şunlardır:

A- Asl ve Aslın Hükmü İle İlgili Şartlar:

1- Aslın hükmü sabit olmalı ve bu durum devam ediyor olmalıdır. Çünkü aslın sabit olmadığı söylenirse bu asıldan yararlanılamaz.²² Mesela mensûh olan bir hüküm kıyas işlemine söz konusu olamaz.²³

2- Hüküm, sem'î-şer'î bir delille sabit olmalıdır. Çünkü aklî veya lügavî bir delille sabit olan hüküm, şer'î hüküm olamaz.²⁴

3- Asl, başka bir aslın fer'î olmamalı, asldaki hükmün sübûtu nas veya icmâ ile olmalıdır.²⁵ Asldaki hükmün Kitap veya Sünnet ile sabit olması, yukarıda zikredilen, hükmün aklî değil sem'î bir yolla sabit olması şartıyla ilgilidir.²⁶ Ayrıca bu şartın hüsn-kubh görüşüyle ilgisi olduğuna, hüsn-kubhun aklî olduğunu savunan Mu'tezile'nin, asldaki hükmün aklî delil ile de sabit olacağı görüşünde olduğuna dikkat çekilir.²⁷ Bazı Şâfi'î ve bazı Hanbelîler dışında cumhur, icmâi asl kabul eder.²⁸ Mefhûm-ı muvâfaka ve muhâlefenin asl olup olamayacağını tartışmaya açıp, müsbet kanaat bildirdikten sonra Şevkânî (v. 1250/1834), icmâin asl olup olamayacağı hususunda, menfi ve müsbet görüş beyan edenler olduğunu söyler. Menfi görüş bildirenler, icmâin senedinin bilinme şartını ileri sürerler.²⁹ Cumhurun, kıyasa konu olacak aslın, tüm ümmetin değil belli bir grubun icmâi ile sabit olmasını yeterli bulduğu söylenir.³⁰ Kıyas yoluyla elde edilmiş bir hükmün asl olup

²¹ Şevkânî, *a.g.e.*, s. 348; Sübkî, *el-İbhâc*, III, 37; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 214; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 315; Nemle, *el-Mühezzebe*, Riyad 1999, V, 1964.

²² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324.

²³ Âmidî, *a.g.e.*, III, 215; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 445; Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 99; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, Beyrut 2002, II, 302. Bu şartın ayrıntılarında ihtilaflar vardır. usûlcülerin, a - câmi vasıf bulunduğunda, mensûh olmayıp, hükmü sabit olan asl ile b - mensûh hükümle, amelden sonra ve neshten önce hükmü sabit olan asl ile kıyasın caiz olduğunda ve c - hükmü nesholan ve gereklerinden bir şey kalmamış, yani asl ve fer' arasında illet bulunmayan bir asl ile kıyas yapılamayacağına ittifak, d - amel sabit olmuş sonra içerdiği özellikle birlikte nesholmuş ve gereklerinden biri, yani illeti kalmış olan hükmü sabit olan asl ile kıyas konusunda ihtilaf ettikleri söylenir. Mesela Hanefîler ve onlar gibi düşünenlere göre illetin baki kaldığı mensuh hükmüne kıyas yapılabilmektedir. Zira kıyas müsbet değil muzhir bir özelliğe sahiptir. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, IV, 136 vd., V, 83.

²⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 324; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 349. Benzer bir şart "asl için sabit olan hüküm, şer'î bir hüküm olmalıdır" şeklinde ifade edilir. Bk. Âmidî, *a.g.e.*, III, 215; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 302. Aslın hükmünün şer'î-ameli olmasına dair bir şart, aklî, lügavî ve hissî hükümleri kıyas kapsamının dışına itmiş olur. Bk. Nemle, *el-Mühezzebe*, V, 1975. İbn Şurayh ve Bâkîllânî'nin böylesi bir şartı koşmayıp, dilde de kıyasın cari olacağı görüşünde olduğu söylenir. Bk. Buhârî, *a.g.e.*, III, 459.

²⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 324; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 303.

²⁶ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 78.

²⁷ Lehâmî, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 246.

²⁸ Nemle, *el-Mühezzebe*, V, 1987. Mesela bk. Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 127.

²⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 349.

³⁰ Nemle, *el-Mühezzebe*, V, 1989.

olmayacağı usûlde tartışılmış, cumhur menfi, bazı Hanbelîler ise müspet görüş bildirmiştir.³¹

4- Asıldaki illeti isbat eden delil, fer'e şamil olmayıp asla mahsus olmalıdır.³² Şayet hüküm fer'e de şamilse fer', fer' olmaktan çıkar ve kıyasa gerek kalmaz. Çünkü bu durumda ilkinin diğerine asl olması, diğerinin ilkine asl olmasından evlâ değildir.³³ Rasûlullah "Tüm sarhoşluk verenler haramdır" demiş ise, bu delil nebîzi de içine aldığı için, nebîzin haram olduğu hükmüne varmak için kıyasa gerek kalmaz.

5- Aslın hükmü, hükmün fer'e ta'diyesine uygun bir illetle ta'lîle mümkün olmalı ve aslın hükmü ta'lîl sebebiyle değişmemelidir.³⁴ Hanefîler aslın ta'lîlinin, ta'diyeden başka görevi olmamasını dile getirirken, Şâfiîler böyle bir şartı gerekli görmez.³⁵ Aslın hükmü, içerdiği vasıflar ve güttüğü gayelerle beraber ne eksik ne fazla fer'de de sabit olmalıdır.³⁶ Burada kasdedilen, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler olup kat'îlik ve zannîlik açısından aynîlik değildir.³⁷ Hanefîler, hata edenin ve mükrehin orucunun bozulmayacağına dair Şâfiîler'in verdikleri hükümleri, asl ve fer' arasındaki farkı gözetmedikleri için eleştirirler.³⁸

6- Asl, kıyastan sapılarak sabit olmamalıdır.³⁹ Gazzâlî (v. 505/1111) bunun dört türünden bahseder: a- Genel bir kuraldan istisna edilen ve -anlamı anlaşılmaksızın- hükme tahsis edilen şey. Bu şekilde sabit olan hükme başka şeyler kıyas edilemez. Çünkü bu hükmün, ilgili olduğu alanda sübutunun husus üzere olduğu bilinmektedir. Bu durumda kıyas yapılırsa, nas kanalıyla bilinen bu hususluk iptal edilmiş olur. Hâlbuki kıyas yoluyla nassı iptal etmek mümkün değildir. Gazzâlî bu tür için, Hz. Peygamber'in

³¹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Tilimsânî, *Miftâhü'l-vüsûl ilâ binâi'l-fürû 'ale'l-usûl*, Beyrut 1998, s. 668-669; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324; Cessâs, *el-Füsûl*, IV, 127; Şevkânî, *İrşâdü'l-fühûl*, s. 350; Şirâzî, *el-Luma'*, s. 104; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 315; İbn Rüsd el-Cedd, *el-Mukaddimât*, Kahire 1325, s. 22-23; Ebû Zehrâ, *Fıkıh Usûlî*, (trc. Abdülkadir Şener), Fez Yayinevi, Ankara 1990, s. 201; a.mlf., *Mâlik*, (trc. Osman Keskioglu), Ankara, Hilal Yayınları, 1984, s. 339; Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul t.s., s. 365, (Üç Dal Neşriyat); Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Muhezzeb*, V, 1987.

³² Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 324; Leknevî, *Fevâtıhu'r-rahâmât*, II, 303.

³³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 221. Fer'i kapsayan delil ister aslın delili ister bir başka delil olsun durum değişmez. Çünkü mevrîd-i nasta ictihada gerek yoktur. Bk. Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fî't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 89. Ta'diye olunacak hüküm fer'in hükmüne isterse muvafık olsun, hakkında nas olan bir fer'e, hükmü nas ile sabit olan bir hükmün ta'diyesine Hanefîler cevaz vermemektedir. Ta'diye olunacak hükmün fer'in hükmüne muvafık olması durumunda Şâfiîler bunun tekid ve beyan yönüne dikkat çekerek olumlu bakarlar. Bir hükmün aynı anda Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas ile sabit olmasının anlamını böyle bir görüşe dayandırmaktalar. Bk. Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fî't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 91-92; Mahlûf Muhammed Hasaneyn, *Bülûğu's-sûl*, Kahire 1966, s. 156.

³⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, s. 317; Leknevî, *Fevâtıhu'r-rahâmât*, II, 300.

³⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 462; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fî't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 107.

³⁶ Buhârî, *a.g.e.*, III, 466.

³⁷ Buhârî, *a.g.e.*, III, 466.

³⁸ Buhârî, *a.g.e.*, III, 468 vd.

³⁹ Debûsî, *a.g.e.*, s. 279; Âmidî, *a.g.e.*, III, 218; Buhârî, *a.g.e.*, III, 445.

dokuz kadınla evlenmesi, mehirsiz olarak –hibe yoluyla- bir kadını nikâh-laması, taksimden önce ganimetten bir şey seçip alması, Ebû Huzeyme'nin tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması, Ebû Burde'nin oğlak kurban etmesini yeterli görmesi gibi örnekler verir ve bu istisnai hükümlere kıyas yapılamayacağını söyler.⁴⁰ Debûsî (v. 430/1039) ve Neseî (v. 710/1310) gibi bazı usûlcüler bu şartı, “*asl, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmamalıdır*” şeklinde ifade eder. Mesela, Huzeyme'nin tek başına şahitliği yeterlidir ve bu, şahidin iki olmasını gerekli kılan bir başka âyetle sadece bu hükme mahsus kılınmıştır.⁴¹ Pezdevî (v. 482/1089), her iki ifade-yi de müstakil şartlar olarak ele alır. Yani o, hem aslın hükmünün kıyastan dönülerek sabit olmama ve hem de aslın, bir başka nas ile kendi hükmüne mahsus kılınmış olmaması olarak iki şarta yer verir.⁴² Gazzâlî'nin verdiği misalleri zikredip bu hususlarda illet arayıp kıyasa gitmenin mümkün olmadığını söyleyen Buhârî (v. 730/1330), bu tür hükümlerde de ta'diyeye cevaz verip mesela dokuz kadınla evlenilebileceği görüşünde olan bazı Râfîzîler'den sözeder.⁴³ b- Önceki kuraldan istisna edilen ve yapılan istisnaya bir anlam verilebilen durum. Bu şekildeki istisnaya, istisna edilen hüküm ile geride kalan hüküm arasında gidip gelen ve istisnanın illeti hususunda müstesnaya ortak olan her mesele kıyas edilebilir. Mesela, arâyâ akdi ihtiyaç sebebiyle istisna edilmiştir ve üzüm de bu akde kıyas edilebilir. Yine unutarak yeyip içen kişinin orucu bozulmaz ve bunun illeti anlaşılabilir. Dolayısıyla, namazda unutarak konuşan buna kıyas edilebilir.⁴⁴ Hanefîler bu konuda farklı düşünür. Mesela Debûsî, mükrehin, hata edenin, namaz ve haccın buna kıyas edilemeyeceğini fakat yeme-içme ve cinsel ilişkinin aynı cins olması sebebiyle unutarak cimâ edenin orucunun bozulmama-cağını söyler.⁴⁵ Buhârî, Şâfi'îler'in konuyla ilgili görüşlerine de değinir. Onlara göre Ramazan ayında oruca devam etmek kıyastan udûl değil, “... *Sonra orucu akşama kadar tamamlayın...*”⁴⁶ mealindeki âmm olan âyetin tahsisidir. Nastan tahsis olan ta'lîl edilebilir; dolayısıyla hata eden, ikraha uğrayan ve uykusunda ihtilam olan kimse, kasdın bulunmaması sebebiyle aynı hükme tabi olur.⁴⁷ c - Anlamı akılla kavranamayan yeni başlanmış bağımsız kural. İletinin yokluğu yüzünden, buna başka şeyler kıyas edilemez. Bu kısım da mecazen kıyas dışı olarak adlandırılır. Mesela, rekatların adetlerinde, zekatların nisablarında, hudûd ve keffâretlerin miktarlarında ve zihinde hiçbir anlam canlandırmayan bütün ilk taabbüdî hükümlerde

⁴⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; *Keşfü'l-esrâr*, III, 447–448.

⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 279, 281; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrût 1986, II, 222–223; Leknevî, *Fevâihu'r-rahâmât*, II, 300.

⁴² Buhârî, *a.g.e.*, III, 443–444.

⁴³ Buhârî, *a.g.e.*, III, 450–451.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 326.

⁴⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 283.

⁴⁶ Bakara (2), 187.

⁴⁷ Buhârî, *a.g.e.*, III, 454.

belirlenmiş şeyler böyledir. Bunların illeti idrak olunamadığı için başka şeyler bunlara kıyas edilemez. d- Başka bir örneği, benzeri bulunmayan ilk kurallar. Her ne kadar bu tür kuralların anlamı idrak edilse bile yine de bunlara kıyas yapılamaz. Çünkü nas veya icmâin içine aldığı dışında bunların bir benzeri yoktur. Burada kıyas yapılmasını engelleyen şey, buradaki illetin başka hiçbir yerde bulunmaması ve sanki bunun bir kâsır illet ile mualllel olmasıdır. Mesela, mest üzerine mesh ve zarurette kalana meyte yeme ruhsatı, diyetin âkile üzerine yüklenmesi, liân ve kasâmenin hükmü ve benzerleri böyledir.⁴⁸

Celî kıyastan dönülerek hafî kıyasa göre hüküm verildiğinde yani istihsana gidildiğinde, istihsanen verilen hükmün yeni bir kıyas işlemiyle aslı olup olamayacağı, bir başka asl ya da asıllara muâriz olan asla kıyas yapıp yapılamayacağı da bu şart bağlamında tartışılan konulardandır.⁴⁹

B- Fer' ile İlgili Şartlar

1- Aslın illeti fer'de bulunmalıdır. Gazzâlî, bazılarının itirazına rağmen, illetin fer'de varlığının kesin olmaması durumunda da hükmün sahih olacağını söyler.⁵⁰ Fer'deki illet aslın illetine eşit olmazsa kıyâs ma'a'l-fârik olur.⁵¹

2- Fer'in sübut bakımından asldan önce olmaması gerekir.⁵² İhtilaflı olan bu şart, aslın hükmünün şartları içerisinde “aslın hükmünün fer'in hükmünden sonra sabit olmaması gerekir” şeklinde zikredilir.⁵³ Gazzâlî, “Niyet hususunda abdestin teyemmüme kıyas edilmesi böyledir” der. Çünkü teyemmüm abdestten sonradır. Fakat delâlet yolu olması durumunda delilin medlûlden sonraya kalabileceğini söyler.⁵⁴ Bu şartın dikkate alınmaması gerektiğini söyleyenler, şer'î delillerin müessir değil âlâmet ve emâreler

⁴⁸ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325 vd.

⁴⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 456 vd.

⁵⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 327.

⁵¹ Hanefîler, Şâfiîler'in, günün bir kısmında yedikten sonra geri kalan kısmı için oruca başlayan kişiyi, çoğu gibi azı da meşru olan sadakaya kıyasla caiz görmelerine bu açıdan itiraz ederler. Yine Hanefîler, cumhurun, şuf'a hakkını malik olunan maldan elde edilen gelire benzeterek, üçüncü ortağın bir başka kişiye sattığı pay üzerindeki şuf'a hakkının, ortakların pay durumlarına göre belirlenmesi gerektiğine dair hükme, kıyâs ma'a'l-fârik olması sebebiyle itiraz eder ve ortakların sayısının dikkate alınması gerektiğini ileri sürerler. Öte yandan Hanefîlerin, küçüklerin evlenme velayeti konusunda şahıs üzerindeki velayeti mal üzerindeki velayete kıyas etmeleri de aynı gerekçeyle eleştirilmektedir. Bk. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 127; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 120 vd. Fer'de sabit olacak hükmün, aslın hükmüne ayniyet açısından olduğu gibi cins açısından da mümasil olmasını yeterli gören Hanefîler, cins açısından mümasalet bağlamında bu örneği verirler. Yani onlar mal ile evlenme velayeti arasında cins birliğinden söz ederler. Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, III, 274.

⁵² Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, II, 308.

⁵³ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 276; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 361; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 446.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 327; Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyetü'l-kıyâs*, s. 129. Şayet kıyasın dışında fer'e ait bir başka delil varsa fer' kendisinden sonra sabit olan asla kıyas edilebilir denilmektedir. Şöyle ki, abdestin vacibiyet delili hicretten öncedir. Teyemmümünki ise sonradır. Bununla birlikte İmam Şâfi'î niyet konusunda abdesti teyemmüme kıyas etmiştir. Zira abdeste niyetin gerekliliğine dair genel bir delil vardır ki o da amellerin ancak niyetlere göre olduğuna dair rivâyettir. Bk. Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 93.

olduğuna, kıyasın da diğer deliller gibi müsbet değil muzhir rolüne dikkat çekerler.⁵⁵

3- Fer'in hükmü aslın hükmünden cinslik, ziyâde ve noksanlık bakımından farklı olmaması gerekir.⁵⁶ Fer'in asl ile illet açısından da aynı birlikteliğe sahip olması gerekir. Nev' ve cins dışında, yani mahiyet, noksanlık ve ziyâde açısından farklılık olmamasını Râzî (v. 606/1209), Beydâvî (v. 691/1292), İsnevî (v. 772/1370), Mutîî gibi usûlcülerin dillendirdikleri söylenir.⁵⁷ Nev' açısından eşitlik için hamra kıyasla nebîze de haramlık hükmünün verilmesi, cins açısından eşitlik içinse, kasten katl için kısasın vücubuna, uzuvlardaki kısasın vücubunun kıyaslanması örnek verilir.⁵⁸

4- Fer'in hükmü nas ile belirlenmiş olmamalıdır.⁵⁹ Bu durumda kıyasla gerek kalmaz. Şâfi'îler yapılan kıyas ile nas arasında teâruz olmadığına bunun nassı tekid etmesi sebebiyle bir sakıncasının olmadığını söylerler.⁶⁰ Yoksa muâriz bir nassa rağmen yapılan kıyas durumunda kıyâs fâsîdül-i'tibâr söz konusu olur.⁶¹

5- Fer', kıyasın illetinin gerektirdiği ile çelişen bir başka râcîh şeyle tezata düşmemelidir. Bu şartı, kıyasın tahsisini kabul edenler ileri sürerler.⁶²

C- İlet ile İlgili Şartlar

1- İlet zâhir ve munzabıt bir vasıf olmalıdır Mesela, “sarhoş edicilik” şarabın haram olması için açık bir vasıftır. Oysa “karşılıklı rıza” alım-satım için illet olmaya uygun değildir.⁶³

2- İletle hüküm arasında, yapılan ta'lîlin şer'an ve aklen makbul ve kulların dini-dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek türden münâsebet olmalıdır.⁶⁴ İlet nas ve icmâ ile tespit edilemiyorsa, hükmün konmasına sebep olan vasfın tespiti istinbât yoluyla yapılır. İlet olmaya münâsib vasfın ne olduğu, vasıfta aranan şartlar, bu vasıfla hüküm arasındaki ilişkinin keyfiyeti tartışılmıştır. Nassın bütün vasıflarının illet olamayacağı, ya da bir delil olmaksızın her hangi bir vasıfla ta'lîl yapılamayacağı konusunda ittifak olduğundan bahsedilir.⁶⁵

⁵⁵ Lehâmî, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 263.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevî, *Fevâtıhu'r-rahâmût*, II, 306.

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, V, 371; Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 130.

⁵⁸ Mevlûd Abdülhamid, *Hücciyetü'l-kıyâs*, s. 130-131.

⁵⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 276; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevî, *Fevâtıhu'r-rahâmût*, II, 309.

⁶⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 480; Râzî, *el-Mahsûl*, V, 372.

⁶¹ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 127.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, III, 273.

⁶³ Âmidî, *a.g.e.*, IV, 285; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 138-139; Sâ'idî, *Müvâzene*, Kâhire, 1993, II, 488-489; Lehâmî, *el-Envârü's-sâtı'a*, 1986, s. 38-39, (Dâru'l-Hüdâ); Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 147.

⁶⁴ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 511.

⁶⁵ Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-ş-beh*, s. 69.

Debûsî, bir engel olmadıkça hükümle birlikte bulunan her vasıfla amelin vacip olduğunu söyleyen Haşviyye'nin görüşünü kabul etmez. O, bir vasıfla amel etmek için, vasfın hükümle birlikte bulunması, hükmün bulunmadığı yerde vasfın da bulunmamasını ve hükmün vasfa bağlanmış olması gerektiğini ya da vasfın sadece deveran etmesinin yeterli olduğuna dair görüşleri de kabul etmez. İletinin yokluğunda hükmün yokluğunun sıhhatelâlet etmediği gibi, illetin yokluğunda hükmün varlığının da fesada delâlet etmeyeceğini, bunun vasfı konusunda delil olmadığını söyledikten sonra, bir vasfın önce illet olmaya salih olduğuna, sonra adaletine ve onu defeden bir şeyin bulunmadığına dair delil gerektiğini belirtir.⁶⁶

Müessir kelimesinin Hanefîler'in illet anlayışında önemli bir yeri vardır. Onlar, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmasını yani müessir olmasını şart koşar⁶⁷, tesirle de illetin nas veya icmâ ile sabit olmasını kastederler.⁶⁸ Bu muteberlik sarîh veya gayr-i sarîh olsa da genel kaidelere muhalif olmamalıdır.⁶⁹ Müessir vasfın her zaman münâsib olması aranmaz. Erkeklik uzvuna dokunmakla abdestin bozulacağını bildiren hadiste, illet müessirdir, çünkü nasla sabittir. Münâsebetinin bilinmemesi vasfı müessir olmaktan çıkarmaz.⁷⁰ Te'sîr kuvveti açısından, a- câmi' vasfın, bizzat hükmün kendisinde, b- câmi' vasfın kendisinin, hükmün cinsinde, c- câmi' vasfın cinsinin, hükmün kendisinde, d- câmi' vasfın cinsinin, hükmün cinsinde müessir olması şeklinde sınıflandırılır.⁷¹ İlkine müessir sonrakilere mülâim üst başlığı da kullanılır.⁷²

İletinin istinbat ile tespitinde münâsib vasfın ihâle ile tespitini öneren ikinci grubu oluşturan kelimacı usûlcülerin çoğunluğu münâsebeti, "Kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek", münâsib vasfı da "Uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşrûiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def-i mefsetet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zâhir ve munzabıt vasfı" şeklinde tanımlarlar.⁷³ Hanefîler böylesi bir münâsebeti zannî ve bâtinî olması sebebiyle reddederler.⁷⁴ Bu usûlcülerin terminolojisinde münâsebet, muhîl ve maslahat terimleri önem taşır ve her biri diğerinin yerine kullanılır.⁷⁵

⁶⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 304. Aynı görüşler için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 505 vd.

⁶⁷ Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 535.

⁶⁸ Lehhâmî, *el-Envârü's-sâtî'a*, s. 35.

⁶⁹ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 263.

⁷⁰ Başoğlu, *İlet Tartsımaları*, s. 252-253.

⁷¹ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 264 vd.

⁷² Ömer Mevlûd Abdülhamid, *Huccîyyetü'l-kıyâs*, s. 445-446.

⁷³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 535; Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-şebih*, s. 90 vd.

⁷⁴ Buhârî, *a.g.e.*, III, 514.

⁷⁵ Başoğlu, *İlet Tartsımaları*, s. 255.

İlletin istinbat ile tespitinin sebr-taksim ve münâsebet olarak ikiye ayrıldığını söyleyen Gazzâlî'ye göre münâsib, “Hükümün ona izafe edildiğinde makul bir izafetin çıktığı maslahat türünden şey” dir. Mesela, “Şarap, teklifin menâtı olan akli izale ettiği için haram kılınmıştır” dendiğinde, akli giderici olmak haram kılınmaya münâsibtir. Oysa “Şarap köpük attığı” ya da “Fıçıda muhafaza edildiği için” haram kılınmıştır denildiğinde bu münâsib değildir. Gazzâlî münâsebeti müessir, mülâim ve garîb olarak üçe ayırır. Velâyetin küçüklük ile ta'lîl edilmesi müessire örnektir. Buradaki te'sîr nas veya icmâ ile sabit olmuştur ve te'sîr ortaya çıktıktan sonra münâsebeti ihtiyaç kalmaz. Mülâim münâsebette, cinsin, hükmün cinsinde tesiri vardır. Hayızlıdan namazın kazâsının düşmesi meşakkatin tekerrürü ile mualleldir. Burada tekerrür etme meşakkatinin başka yerde etkisi ortaya çıkmamıştır. Garîb ise yukarıdaki iki türün özelliklerinin kendisinde bulunmadığı münâsebettir. Yani başka şer'î hükümlerde benzeri bulunmayan bir münâsebet türüdür. Mirasa hemen konmak isteyen ve mûrisini katleden vârisin mirastan mahrum bırakılmasına kıyasla, ölüm hastalığındaki koca tarafından üç talakla boşanan kadın vâris olur, çünkü kocanın miras kaçırma kasdı bulunmaktadır, zıddıyla muamele olunur.⁷⁶ Gazzâlî, Debûsî'nin müessir münâsebet için verdiği örneklerin içinde mülâim münâsebeti de içeren örnekler olduğunu söyler.⁷⁷

3- İllet müteaddî olmalıdır. Yani illet kâsır olmayıp, illetin mevcut olduğu asla, diğer meseleler de kıyas edilebilmelidir. Kâsır illetle ta'lîl sahih olurken kıyas olmaz denilir.⁷⁸ Şâfi'îler'e göre altın ve gümüşte ribâ yasağının illeti bunların semen (para) olmalarıdır ve bu illet onlardan başkasında bulunmayıp onlara has bir vasıftır. Hanefîler teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle bu illeti reddederler.⁷⁹ Esasen, kâsır illet ile ta'lîli, illetin mansûs ve icmâ ile sabit olması durumunda hemen herkes kabul eder. Fakat illetin müstenbat olması durumunda kâsır illet ile ta'lîl konusunda ihtilaf bulunur. Şâfi'î, illetin ta'diye etmesi durumunda kıyastan sözedileceğini, ta'diye etmemesi durumunda ise, hükmün illetinin beyanının söz konusu olacağını söyler.⁸⁰ Teaddî etmese de kâsır illetle ta'lîlin bir takım yararlarından bahsedilir. Böylece kişi hükmün illetini anlar ve kalbi tatmin olur. Hükmün teaddî etmediği, hâs bir hüküm olduğu bilinmiş olur. Yine hükmün kâsır ve müteaddî olmak üzere iki illetinin bulunması halinde müteaddî olanı defetmeyi sağlar.⁸¹

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 311–312.

⁷⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 312.

⁷⁸ Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 150.

⁷⁹ Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl*, Dimeşk, 1984, s. 10; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 177.

⁸⁰ Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyyetü'l-kıyâs*, s. 109.

⁸¹ Şîrâzî, *et-Tabsıra*, s. 452; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 238–239; Âmidî, *el-İhkâm*, III, 240; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû 'ale'l-usûl*, s. 9; Mevlûd Abdülhamid, *Hucciyyetü'l-kıyâs*, s. 111–112; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi'l-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 160 vd.

4- İttirâd/Tard şartı. İttirâd şartını ileri sürenlere göre, illetin bulunduğu her yerde hüküm de bulunmalıdır. Buna te'sîr şartı da denilir.⁸² Bu şartı ileri sürenlere göre illetin tahsise uğramaması gerekir. Çünkü illetin tahsisi, illetin varlığına rağmen hükmün bulunmaması anlamına gelir. Usûlcülerin bir kısmı bu şartı mansûs ve müstenbat illet ayırımı yaparak ele alırlar. Mesela Sem'ânî (v. 489/1096), mansûs illette tahsisi kabul edip müstenbat illette kabul etmezken⁸³, Debûsî her iki illette de tahsisi kabul eder. Debûsî, vasfın varlığına rağmen, hükmün yokluğunun fesad sebebi olmayacağını kabul eder. Debûsî, tard ehlinin tahsisi nakz olarak adlandırdığını, bu adlandırmanın lûgat, şeriat, icmâ ve fıkıh açısından hatalı olduğunu söyler.⁸⁴ Öte yandan Serahsî (v. 483/1090), illetin tahsisini kelâmî bir takım endişelerle kabul etmez ve bu düşüncenin Mu'tezilî düşüncenin uzantısı olduğunu, böyle bir kabulün daha pek çok kelâmî konuda kabul-leri beraberinde getireceğini söyler. O, istihsanın bile, illetin tahsisi olarak görülmesine karşıdır.⁸⁵

5- İn'ikâs/Aks Şartı. Bu şartı koşanlara göre illet yoksa hüküm de yoktur. Sarhoş edicilik illeti hangi içekte yoksa, o içecek hakkında haramlık hükmü söz konusu olmamalıdır. İn'ikâs şartı olarak kabul etmeyen Sem'ânî, bu şartı bazı Şâfiîler ile bazı Mutezilîler'in ileri sürdüklerinden bahseder ve bu şartın temelinde, şer'î illeti aklî illete benzetme düşüncesinin olduğunu söyler.⁸⁶

6- İletinin tek olması şartı. Şer'î illet ile aklî illet arasında ayniyet görüp, şer'î ileti de aklî illet gibi müessir/mûcib kabul eden usûlcüler şer'î bir hükmün birden çok illetinin olmasına cevaz vermemiş, buna mukabil şer'î illeti mahiyet itibariyle aklî illetten ayırıp, şer'î illete emâre, alâmet ve muarrif özelliği atfedenler şer'î hükmün birden çok illetle ta'lîline cevaz vermişlerdir.⁸⁷ Şer'î bir hükmün birden çok illetle ta'lîlini aklen mümkün görenler olduğu gibi Âmidî (v. 631/1233) ve İbn Sübkî (v. 771/1370)'nin de aralarında bulunduğu bazı Şâfiî ve Mu'tezilî usûlcüler aklen mümkün görmezler. Aklen mümkün görenlerden bir kısmı, bunun şer'an vaki olmadığını, diğer bir kısmı da şer'an vaki olduğunu söylerler. Şer'an vaki olduğu görüşünde olanların bir kısmı, birden çok illetle ta'lîlin gerek mansûs gerek müstenbat tüm illetlerde olduğunu söylerken diğerleri bunu sadece mansûs illetle kayıtlar.⁸⁸ Tek bir illetle birden fazla hükmün ta'lîli de tartışılmış, illetin bâis olduğu görüşünde olan Âmidî ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) gibi

⁸² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 144, 263.

⁸³ Sem'ânî, *Kavânu'l-edille*, II, 194-195.

⁸⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 310 vd.; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 175.

⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, s. 208 vd.

⁸⁶ Sem'ânî, *Kavânu'l-edille*, II, 163.

⁸⁷ Erturhan, Sabri, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. 100.

⁸⁸ Erturhan, "Usulcülere Göre Bir Hükmün Birden Çok İletle Ta'lîli", s. 103 vd.

usûlcüler bunun caiz ve vâki olduğunu söylemiştir. Hırsızlık vasfına kat' ve sürgün, zina vasfına celde ve sürgün hükümleri bağlanmıştır.⁸⁹

7- İllet, kendisinden istinbat olunan aslın hükmünü iptal etmemelidir. Bu, illetin iptali demektir. *"Taâm taâmla misli misline"* hadisinin umuma göre, az da olsa çok da olsa ribâ cereyan eder. Hanefîler taamin alım-satımını keyl ile ta'lîl ederler. Bu ta'lîl, tartılamayacak kadar az olanı dışarıda tutar ki bu da hadisin kapsamındaki hükmün iptaline yol açar. Dolayısıyla keyl ile ta'lîl batıl olur.⁹⁰

8- Müstenbat illet, aslın hükmüne, nassın gerektirmediği bir ziyâde getirmemelidir.⁹¹

9- İlletin sübutu, aslın hükmünün sübutundan sonra olmamalıdır. Böyle olursa kıyas bâtıl olur. Mesela, akıl hastalığına yakalanan yetişkine kıyasla, bu hastalığa yakalanan küçüğe babanın velâyetinin sabit olacağına dair bir ta'lîl doğru değildir. Çünkü babanın küçük üzerinde velâyeti, hastalıktan önce vardır.⁹²

10- Nas ve icmâ kıyastan kuvvetli olduğundan ta'lîl bunlara muhalif olamaz. *"Kadın kendi malı üzerinde yetkisine kıyasla nikâhına da yetkilidir"* şeklindeki kıyas, *"Velisinin izni olmadan yapılan nikâh batıldır"* hadisine muhaliftir.⁹³

11- İlletin fer'de de bulunduğu kesin olmalıdır. Bu şartı kabul etmeyenlere göre, illetin fer'de de bulunduğu dair müctehidin gâlib zannı yeterlidir.⁹⁴

12- İlletin delili, ne umumu ne hususu ile fer'in hükmünden elde edilemez. Bu durumda, işi uzatmamak için kıyasa lüzüm kalmaz. Tu'm illeti sebebiyle, muzun tefâdülen alım-satımının haram olmasına, buğdaya kıyasla ulaşmaya gerek yoktur. Çünkü *"Taâm taâmla misli misline"* hadisinin umumunda bu vardır.⁹⁵

Kıyasın unsurlarından asl, fer', aslın hükmü ve illet için ileri sürülen şartlardan biri veya birden çoğunun ihlal edilmesi, yapılan kıyasın fâsid olduğuna dair itirazlara yol açmaktadır. Asl için, şer'î hüküm olması, aslın hükmünün nas veya icmâ ile bilinmesi, aslın ta'lîle elverişli olması, aslın mensûh olmaması gibi şartlar ileri sürüldüğünde bu şartların ihlali kıyasın fesad sebebi olmaktadır. Fakihlerin birbirlerinin yapmış oldukları kıyaslar-

⁸⁹ Mevlûd Abdülhamid, *Huccıyyetü'l-kıyâs*, s. 127; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi't-teşrî'ı'l-İslâmî*, s. 193; İcî, *Şerhu'l-'adud*, Beyrut 2000, s. 309 vd.

⁹⁰ Mevlûd Abdülhamid, *Huccıyyetü'l-kıyâs*, s. 116.

⁹¹ Mevlûd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 117.

⁹² Mevlûd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 118.

⁹³ Mevlûd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 119–120.

⁹⁴ Mevlûd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 120.

⁹⁵ Mevlûd Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 121.

da itiraz noktalarını, kendilerine göre ileri sürdükleri şartların ihlal edilmesi teşkil etmektedir. Mesela Serahsî, mümâna'a adı altında, vasıfta, vasfın hükme uygunluğunda, hükümde ve hükmün vasfa izafetinde itiraz yollarının olabileceğini söyler.⁹⁶ Tardı şart koşanlar, illetin bulunduğu yerde hükmün olmamasını bir şart ihlali sayarlar. Mesela, Hanefîler'e göre, bir tahâret olması sebebiyle abdestte niyet gerekmez. Oysa tard ehline göre, teyemmüm de bir tahârettir ama onda niyet gerekir.⁹⁷ Savâ Paşa (v. 1901), "def'i kıyas" adı altında müctehidlerin birbirlerine karşı men, muâraza, nakzı icmâlî ve nakzı tafsîlî olmak üzere dört tür itiraz ileri sürdüklerinden bahseder.⁹⁸ Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1391/1971) de kıyasa itiraz yolları olarak, nakz, mümâneat, fesadı vaz', fesadı itibar, fark, muâraza ve mucebi illete kail olmamak türünden yedi tür zikreder.⁹⁹

İbn Hazm (v. 456/1064), her ne kadar kıyası kabul etmese de, kâtilmadığı görüşlere itiraz ederken o hükümleri kıyas taraftarlarının ileri sürdükleri kıyas şartlarını hatırlatarak reddetme yoluna gider. Mesela, abdestte niyetin gerekli olduğunu savunanlar, bunu necâsetin izalesine kıyas etmekte, nasıl ki necâsetin yokedilmesinde niyet gerekli değilse bunda da gerekli değildir demektedirler. İbn Hazm bu görüşte olanların kıyaslarını değerlendirirken, "*Her ne kadar tümüyle kıyas batıl olsa da, bir an için kıyası kabul etsek de böylesi bir kıyas yine geçersizdir; çünkü şayet bir kıyas yapılsaydı necâsetin izalesine değil, teyemmüme yapılmalı, zira bazı durumlarda siz teyemmüme kıyas yaptınız*" demektedir.¹⁰⁰ Yine bir başka yerde, kıyası kabul edenlerin, illetin câmi olması gerektiğini söylemelerine rağmen câmi olmayan müteferrik bir illetle kıyasa gittiklerinden söz etmektedir.¹⁰¹ Öte yandan genel olarak bir delilin nakz ve muârazadan salim olması gereğinin de vurgulandığı görülür.¹⁰² Mesela illetin şartları bağlamında illetin nakz ve muârazadan salim olmasından bahsedilir.¹⁰³ Fıkıh eserlerindeki kıyâs fâsidü'l-i'tibâr ve kıyâs ma'a'l-fârık gerekçesiyle fakihler arasındaki tartışmalar da kıyasın şartlarının ihlaliyle alakalıdır.

Fıkıh usûlu eserlerinde yoğun bir hacim işgal eden kıyas teorisine mukabil aynı eserlerde fıkhi kıyas verilen örneklerin yüzyıllarca bildik birkaç örnekten öteye geçememesi oldukça dikkat çekicidir. Biz bu makalede

⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 269, 277-278; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, ts., VII, 8, (Dâru'l-Fikr).

⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 283.

⁹⁸ Sava Paşa, *İslam Hukuku*, (trc. Baha Arıkan), DİB, Ankara 1955, II, 219 vd.

⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, I, 185 vd.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrût, ts., I, 91, (Dâru'l-Afâkı'l-Cedide).

¹⁰¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, I, 138.

¹⁰² İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, Kahire, ts. (Eser İbn Teymiyye'nin babası, dedesi ve kendisine nispet edilir ve yazar olarak Âl-i Teymiyye geçer), s. 346, 358.

¹⁰³ Lehâmî, *el-Envâru's-sâtı'a*, s. 43; Şelebî, *Ta'lîl*, Beyrût, ts., s. 174, (Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye). Ayrıca kıyasın fesad sebepleri hakkında bk. Muhammed Hasan Heytû, *el-Veciz*, Beyrut 1990, s. 457; Hasan Hanefî, *Mine'n-nassı ile'l-vâkı'*, Beyrut 2005, II, 472.

yukarıda genel olarak değindiğimiz fikhî kıyasın usûl eserlerinde en meşhur üç örneğini, usûl eserlerinde çerçevesi çizilen kıyas anlayışından hareketle ele alıp değerlendirmek istiyoruz.

I. İÇKİNİN HARAMLIĞI

Serahsî, Kitab ve Sünnet deliliyle hamrın haram olduğunu, hamrın da mayalanıp keskinleşen ve köpük atan çiğ üzüm suyu olduğunu söyler. Serahsî'nin açıklamalarına bakılırsa hamr ile ilgili âyetlerin iniş sürecinin her aşamasında Hz. Ömer (v. 23/644)'in konuyla ilgili beklentileri rol oynamıştır. Yine o, yukarıda yapılan hamr tanımı konusunda âlimler arasında ittifak bulunduğunu, bunun delilinin de “...rüyamda şarap sıktığımı gördüm (إِنِّي عَصِرْتُ خَمْرًا)” melindeki Yûsuf sûresinin 36. âyeti olduğunu söyler. Yani üzüm sıkılmakta ve bu da hamr adını almaktadır.¹⁰⁴ Oysa aynı sûrenin 49. âyetinde geçen “يَعْصِرُونَ” ifadesi ile sıkılan tek şeyin üzüm olamayacağı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵

Merğînânî (v. 593/1197), içilmesi haram olan dört çeşit içkiden bahseder. Bunlar, çiğ üzüm suyu olan “hamr”, üçte ikisinden azı gidinceye dek kaynatılan üzüm suyu olan “asîr” (tlâ, bâzık), taze çiğ hurma suyu olan “nakîu't-temr” (seker) ve kuru çiğ üzüm suyu olan “nakîu'z-zebîb”dir. el-Hidâye'de anlatılanlara göre, hamr özel bir isimdir ve Ebû Hanîfe (v. 150/767)'ye göre haram olması için keskinleşip köpürmesi gerekirken, İmameyn'e göre sadece keskinleşmesi yeterlidir. Haram olan, sekr olma vasfı değil, hamrın kendisidir. Haram olanın sarhoşluk verme vasfı olduğunu söylemek küfürdür.¹⁰⁶ Hamrın azı da çoğu da haramdır ve bu sadece hamr için geçerlidir. Hamr necâset-i ğalîzadır. Hamrın haram olduğunu inkar eden kafir olur. Hamr içene sarhoş olmasa da had gerekir. Hamrın dışında yukarıda ismi geçen üç içki türünün haramlığı hamrınki gibi kat'î değil ictihâdî yani zannîdir. Bunları içene had gerekmesi için sarhoş edecek kadar içilmesi gerekir.¹⁰⁷ Merğînânî'nin de atıfta bulunduğu gibi Kudûrî (v. 428/1037)'nin el-Muhtasar'ında, azca pişirilmiş ve keskinleşerek müskir bir hal almış kuru veya yaş hurma suyu olan nebîzü't-temr ve su içine atılarak az bir müddet pişirilmiş ve ekşiyerek müskir bir hal almış kuru üzüm suyu olan nebîzü'z-zebîbin, sarhoş etmez

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrût 1406, XXIV, 2.

¹⁰⁵ Âyetin meali şöyledir: “Sonra bunun ardından da bir yıl gelecek ki, o yılda insanlara yardım olunacak ve o yılda (meyve suyu ve yağ) sıkacaklar.” TDV'nin mealinde parantez içinde şu açıklamalara yer verilmiştir: “Yani, bol bol meyve ve sebzelere kavuşacaklar; üzüm, hurma, zeytin ve susam gibi şeyleri sıkarak sularından istifade edeceklerdir...” Ayrıca bk. Hasrî, *el-Hudûd ve'l-eşrîbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Amman, 1980, s. 232.

¹⁰⁶ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre “Bizzat hamrın kendisinin azı ve çoğu haramdır. Tüm içeceklerin de sarhoş edeni” mealindeki hadis sebebiyle, hamr dışındaki içeceklerin haramlığının sarhoş edici olmaları şartına bağlandığı, dolayısıyla bu şartın tüm içecelere uygulanmasının nassa muhalefet olduğu söylenmektedir. Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, IV, 100.

¹⁰⁷ Merğînânî, *el-Hidâye*, Beyrût 1995, IV, 396.

zannıyla oyunsuz ve çalgısız içilmesinin helal olduğuna hükmedilmektedir.¹⁰⁸ Meydânî (v. 1298/1881) bu ifadeye düştüğü şerhte bunun tedavi ve benzeri durumlar için olduğunu söyler.¹⁰⁹ el-Hidâye’de bu görüşün Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf (v. 182/798)’a ait olduğu, İmam Muhammed (v. 189/805)’e göre bunların da haram olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰ Meydânî’ye göre fetvaya esas olan görüş İmam Muhammed’in görüşüdür.¹¹¹ İmam Muhammed’in hamrın dışındaki içkilerde de cumhur gibi düşündüğü söylenir.¹¹² Karışık olarak azca pişirilmiş olan hurma ile kuru üzüm suyu olan halîtânın içilmesinde de sakıncası görülmemektedir.¹¹³ Bu ifadelere düştüğü şerhte Merğînânî, İbn Ömer’in İbn Zeyyâd’a kendisini neredeyse eve dönemeyecek kadar sarsan bir çeşit halîtân içirdiğini söyler.¹¹⁴

Mâlikîler, Şafîîler, Hanbelîler, Zâhirîler ve Şîa’dan oluşan cumhur hamrın tüm sarhoş edici içkiler için müşterek bir kelime olduğu görüşündedir.¹¹⁵ Sahâbeden pek çok kişi de bu görüştedir.¹¹⁶

Hanefîler, İbn Ebî Leyla (v. 148/765), Sevrî, İbn Şübrûme (v. 760) gibi Iraklı fakihlere göre sadece üzüm suyundan elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denilir.¹¹⁷ Ebû Hanîfe’nin böyle bir görüş benimsemesinin temelinde Sahâbeden bazılarının hamr dışındaki içecekleri içtiğine dair rivâyetler olduğu söylenir.¹¹⁸ Bunlara göre Kur’an’da yasaklanan sadece hamrdır. Diğer içkiler ise Hz. Peygamber’in açıklamasıyla ve şaraba kıyasen haram kılınmıştır. Bu sebeple zannî delille sabit olmuştur. Cumhura göre ise bütün sarhoş edici içkiler Kuran’ın açık hükmüyle haram kılınmıştır.¹¹⁹

Hamr kelimesi etrafında mezhepler arasındaki ihtilafı usûlî açıdan temele oturtma bağlamında dilde kıyasın kabul edilebilir olup olmadığına dair yaklaşımlara yer verilmektedir. Buna göre, dilde kıyası caiz kabul edenler nebîzin hamr gibi azının da çoğunun da haram olduğunu söylerlerken, dilde kıyası kabul etmeyenler nebîzin ancak sarhoş edici miktarda içilmesi durumunda haram hükmünü alacağını söylemektedirler. Çünkü onlara göre illet olan “iskar”, nebîzde varoluncaya kadar ona haram hükmü verilemez. Mesela, konuyla ilgili olarak el-Hidaye’de hamrın, ilim ve lûgat ehli tarafından da kabul edildiği üzere, sarhoşluk verecek duruma gelen çiğ üzüm

¹⁰⁸ Meydânî, *el-Lübâb*, ts., III, 214, (Dersaadet).

¹⁰⁹ Meydânî, *a.g.e.*, III, 214.

¹¹⁰ Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹¹ Meydânî, *a.g.e.*, III, 215.

¹¹² İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, Beyrut, ts., I, 489, (Dâru'l-Ma'rife).

¹¹³ Meydânî, *a.g.e.*, III, 214; Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹⁴ Merğînânî, *a.g.e.*, IV, 396.

¹¹⁵ Lûke, *Ahkâmü şürbi'l-hamr fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Bingazi, 1994, s. 25.

¹¹⁶ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, Beyrût 1973, VII, 315; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrût 1405, VIII, 305.

¹¹⁷ Lûke, *Ahkâmü şürbi'l-hamr fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, s. 26.

¹¹⁸ Lûke, *a.g.e.*, s. 27.

¹¹⁹ Mustafa Bakır, “İçki”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 460.

suyunun adı olduğu vurgulanmakta, bu bağlamda özel bir isim olduğunun altı çizilmektedir. “*Sarhoşluk veren her şey haramdır*” ve “(Üzüm ve hurma ağaçlarına işaretle) *hamr şu iki ağaçtandır*” mealindeki hadislerle ve de hamr kelimesinin aklın perdelenmesi manasını ifade etmek üzere vaz’ olunduğuna binaen, bazılarının hamr kelimesi ile sarhoşluk veren tüm maddelerin kastedildiğini düşündüklerine değinilmektedir. Fakat hamrın özel bir isim olduğu, hamrın haramlığının kat’î, diğerlerinin zannî olması, diğerlerine hamr denilmesinin sebebinin, akli örtmekten değil, onların da hamr gibi acı ve ekşi olmalarından kaynaklandığı gibi gerekçelerle haramlık hükmüne konu olan içkinin hamr olduğu üzerinde durulmaktadır. Necm kelimesinin nücum kelimesinden türediği halde Süreyya yıldızı için özel bir isim olduğu zikredildikten sonra, yukarıda zikredilen ilk hadisin Yahya b. Muîn tarafından sahih olmadığının söylendiği, ikinci hadis için de hadisin haramlık hükmünü beyan etmek için söylendiği zikredilmektedir.¹²⁰

Hanefîler’in konu ile ilgili görüşlerinin temelinde, aslın hükmünün illetle değil nas ile sabit olması gerektiği düşüncesinin olduğu da belirtilir.¹²¹ Bu durumda sadece hamrın haram olması nas ile sabit bir hükümdür ve diğer içeceklerin haramlığı hamrınki gibi değildir.

Fakat kıyasın şartları sayılırken aslın hükmünün fer’e aynıyla geçmiş olma¹²² ve aslın hükmünün ta’lîl sebebiyle değişmemesi gereğinden bahsedilmektedir.¹²³ Buhârî, aslın fer’e aynıyla geçmesi şartıyla kastedilenin, cevaz, fesad, hurmet ve helal olma gibi hükümler açısından olduğunu, yoksa hükümlerin katilik veya zannilik açısından olmadığını söylemektedir. Bu durumda kıyas sonucunda elde edilen hüküm bağlayıcılık bakımından aslın hükmüyle aynı derecede olmayacaktır. Öte yandan aslın hükmünden farklı olarak, fer’in hükmü, illetin tam anlamıyla gerçekleşmiş olma şartına oluşuna bağlı olacak ve illet gerçekleşmediği sürece hükümden söz edilemeyecektir. Örneğimize dönecek olursak, illet olarak tespit edilen iskar vasfı varoluncaya dek aslın hükmü fer’e verilmeyecek, verildiğinde de aslın olduğu gibi kat’î olmayacaktır.

Kıyasın şartları bağlamında zikredilen bir şart da fer’in hükmünün nas ile belirlenmiş olmamasıdır.¹²⁴ Bu durumda kıyasa gerek kalmaz. Kur’a-n’da geçen hamr kelimesi tüm sarhoş edici içecekler için müşterek bir isim olarak kabul edildiğinde fer’ kabul edildiği söylenen diğer içkilere dair hüküm de zaten verilmiş olmakta ve kıyasa lüzum kalmamaktadır. Hüküm zaten nassın umumuna girmiş bir konuda kıyas yapmak usûl eserlerinde zik-

¹²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 393.

¹²¹ Tilimsânî, *Miftâhü’l-vüsûl*, Beyrut 1998, s. 688.

¹²² Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 466.

¹²³ Debûsî, *Takvimü’l-edille*, s. 279; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 325; İbn Kudâme, *Ravdatü’n-nâzir*, s. 317; Leknevî, *Fevâtıhu’r-rahâmût*, II, 300.

¹²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, III, 276; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 328; Leknevî, *Fevâtıhu’r-rahâmût*, II, 309.

redilen kıyasın şartlarına uymamak yani kıyas fâsidü'l-i'tibâr anlamına gelir. Bu prensip mevrîd-i nasta ictihada mesağ yoktur şeklinde de ifade edilir¹²⁵.

Ayrıca nassın umumuna girdiği için hükmü kat'î olan bir meselenin hükmünü kıyas işlemiyle tespite çalışmak, Allah'ın kat'î olarak haram kıldığı hükmü zannîye çevirmek olur. Yine hamr dışındaki içeceklerin sarhoş edici miktarının haram olduğunu söylemek, bir hükmün illetinin kişiden kişiye değişebildiği anlamına gelir. Bu da illet için ileri sürülen, illetin munzabit olma şartıyla örtüşmemektedir.

Biz Kur'an'da, tüm sarhoş edici içeceklerin hamr kapsamına sokulduğunu, hadislerin de bunu teyit ettiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki; hamr kelimesi fiil olarak lügatta bir şeyi örtmek anlamında kullanılmaktadır.¹²⁶ Nitekim humâr başörtüsü anlamına gelmektedir. Nûr sûresinin 31. âyetinde bu kelimenin çoğulu olan humur bu anlamda geçmektedir. Hamr kelimesi aklı örtmek anlamında da kullanılmaktadır¹²⁷. Bu anlam, âyette yasaklanan hamr kelimesi için uygun anlamdır ve hamr kelimesi tüm sarhoş edicileri kapsayan genel bir isim olmalıdır.¹²⁸ Nitekim hamr yasaklandığında Medine'de yaygın olan içkinin üzüm suyundan yapılan içki olmadığı söylenmektedir.¹²⁹ Şayet hamr sadece üzüm suyundan yapılan özel bir içki ismi olsaydı, Medine'de az bulunan değil çok bulunan içkinin ismi zikredilirdi. Çünkü Mâide sûresinin 91. âyetinde hamrın haram kılınmasının sebebi olarak, şeytanın bizi hamr ve kumar yoluyla Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyması gösterilmektedir. Her müskirin hamr, her hamrın haram olduğunu bildiren hadis¹³⁰ de konuyu teyit etmektedir.

Nahl sûresinin 67. âyetinde "*Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki (sekr) hem de güzel gıdalar edirsiniz. İşte bunlarda da aklını kullanan kimseler için büyük bir ibret vardır*" buyrulmaktadır. Burada hurma ve üzüm gibi meyvelerden güzel (hasen) gıdalar elde edildiği gibi sekr özelliği taşıyan içeceklerin de elde edilebileceği belirtilmektedir. Sekr özelliği bulunan içecekler hasene olarak nitelenen gıdaların mukabilidir ve Kur'an buna habâis demektedir. A'râf sûresinin 157. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: "*Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya), işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder, onlara temiz şeyleri (tayyibât) helal, pis şeyleri (habâis) haram kılar...*" Bu

¹²⁵ Mecelle, Md. 15.

¹²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût 1990, IV, 255; İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, ts., s. 254, (Çağrı Yayınları).

¹²⁷ İsfahânî, *Müfredât-ü elfâzı'l-Kur'ân*, Beyrut, ts., s. 159, (Dâru'l-Marife).

¹²⁸ Ancak hamrın sadece üzüm suyundan elde edilmiş sarhoş edici içki olduğunu söyleyen dilciler de bulunmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 255; İbrahim Mustafa, *Mu'cemü'l-vasît*, s. 254. İbrahim Üneys'in isminin geçtiği aynı isimdeki diğer eserde hamr için, üzüm ve diğerlerinin suyundan elde edilen sarhoş edici içki tanımı yapılmaktadır. Bk. İbrahim Üneys, *Mu'cemü'l-vasît*, s. 255.

¹²⁹ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VII, 315.

¹³⁰ Müslim, "Eşribe", 73; Ebû Dâvud, "Eşribe", 5.

âyetteki tayyibât ve habâis kelimeleri ile bir önceki âyette geçen seker ve hasen kelimeleri birbiriyle örtüşmektedir. Temiz gıdalar yani tayyibât olanlar helal kılınmışken seker yani habâisten olanlar haram kılınmıştır.

Mâide sûresinin 90. âyetinde şöyle buyrulur: “*Ey iman edenler! Hamr, kumar, dikili taşlar, fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir (rics); bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.*” Âyette bunlardan kaçınılması emredilmektedir. Kaçınılması emredilen şeyin miktarının önemi yoktur. Yani azından da çoğundan da kaçınılmalıdır. Kumarın azı veya çoğu olmazsa hamrın da olmamalıdır. Rasûlullah da “*çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır*” buyurmuştur.¹³¹ Bakara sûresinin 219. âyetinde de hamrın büyük bir günah olduğu belirtilir.

Nisâ sûresinin 43. âyetinde “*Ey iman edenler! Sarhoş iken, ne dediginizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın*” buyrulmuştur. Burada hamrın illetinin iskar yani sarhoş edici olduğu anlaşılmaktadır. Bu halde iken namaza yaklaşılması emredilmektedir. Nitekim Mâide sûresinin 91. âyetinde şeytanın hamr ve kumar yoluyla Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyduğu bildirilmiştir. Âyetlerden illetin iskar yani sarhoş edicilik vasfı olduğu anlaşıncı hamr kelimesinin tüm sarhoşluk verici maddeleri kapsayan bir kelime olduğu anlaşılır. Rasûlullah da “*Her sarhoşluk veren şey hamrdır, her hamr da haramdır*” buyurmuştur.¹³²

II. FAİZ

Faiz anlamında Kuran’da geçen ribâ kelimesinin mücmel olup, Rasûlullahın buna açıklama getirdiği¹³³, Kuran’da faizle ilgili ayetlerin bu konuyu tam olarak açıklamadığı, eksiklerin Sünnetle tamamlandığı iddia edilir.¹³⁴ Hatta Hz. Ömer’e atfedilen bir rivayete göre, son inen âyetin faiz âyeti olması ve Rasûlullah’ın konuyu tam olarak açıklamadan vefat etmesi sebebiyle, şüpheli şeylerin de faiz kapsamı içinde olduğu prensibi kabul edilir.¹³⁵

Buradan hareketle fıkıhta faiz anlayışı Ubâde b. Sâmit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hureyre’nin rivayet ettikleri altı maddeden bahseden meşhur hadis üzerine bina edilmiştir.¹³⁶ Meşhur hadiste Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma ve tuza karşılık tuz misli mis-*

¹³¹ Tirmîzî, “Eşribe”, 3; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; İbn Mâce, “Eşribe”, 10.

¹³² Müslim, “Eşribe”, 73; Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5.

¹³³ Râzî, *et-Tefsîrû l’-kebir*, Mısır 1938, VII, 99.

¹³⁴ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, Nesil Yayınları, İstanbul 1996, II, 204-205; *İlmihal*, DİB, Ankara 2006, II, 414; Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 86.

¹³⁵ İbn Mâce, “Ticâret”, 58.

¹³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112; İsmail Özsoy, *DİA*, “Faiz”, XII, 114, İstanbul 1995; Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 96-97.

line ve peşin olur. Kim artırır ya da fazlasını isterse faize girmiş olur. Bu konuda alan da veren de birdir."¹³⁷ Fukahanın bir kısmı faiz yasağını bu hadiste geçen altı madde ile sınırlı tutarken büyük bir kısmı da kıyas metoduyla bu kapsamı genişletmiştir.

Kıyası kabul etse de asla dair bir illet için delil olmadığı gerekçesiyle Osman el-Bettî (v. 145/760) faiz konusunda kıyasa gitmemiştir. Ona göre bu konuda kıyas hadiste belirtilen altı maddenin sayısını artırır. Dolayısıyla faiz bu altı maddenin satış şekilleriyle sınırlıdır. Katâde b. Dâime (v. 117/705), Tâvûs b. Keysân (v. 106/724), Mesrûk b. Ecda', Şa'bî ile Hanbelîler'den İbn Akıl'in de böyle düşündüğü söylenir. Kıyası kabul etmeyen Zâhirî mezhebi de bu kapsamı genişletmemiştir.¹³⁸

Çoğunluğu oluşturan Hanefî, Şafîî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri faizin kapsamını kıyas yoluyla genişletip faizde illet arayışına girmişlerdir.

Hanefîler'den Mergînânî, altı kalem malın zikredildiği hadisi verdikten sonra devamında tüm kıyas yapanlarca ribânın hükmünün muallle olduğu konusunda icmâ bulunduğunu fakat muayyen illetin ne olduğu konusunda ihtilaf olduğuna dikkat çeker.¹³⁹

Serahsî, faiz kapasasının bu altı maddeden ibaret olmayıp kıyas yapılması gerektiğini söyler. O, Mâlik b. Enes (v. 179/795) ile İshak b. İbrahim el-Hanzelî'nin, faiz hadisine "*ölçülen ve tartılan her şey bunun gibidir*" ifadesini eklediğinden bahseder. Serahsî'ye göre bu ifade faiz konusunda kıyasa başvurulup kapsamın genişletilmesi gereğinin delildir. Benzer birkaç delil daha zikrettikten sonra Serahsî hadiste sadece altı maddenin sayılmasının, o günkü işlemlerin daha çok bu maddeler üzerinden yapılması sebebiyle olduğunu söyler.¹⁴⁰

Hanefîler söz konusu hadiste geçen "*altına altın... buğdaya buğday...*" ifadelerinden hareketle "*cins*"; "*misli misline...*" ifadelerinden hareketle de "*kadr*" olmak üzere faiz için iki illet çıkarmışlardır. Cins, değiştirilen iki malın aynı cinsten olması; kadr da ölçü birimlerinin aynı olması demektir. "*Kadr*"ın ise, yine hadiste geçen "*tartıya tartı*" ifadesinden "*vezn*"; "*ölçeğe ölçek*" ifadesinden de "*keyl*" olduğu sonucuna varmışlardır. Yani kadr, kileyle ölçülen mallarda (arpa, buğday, hurma ve tuz) kile, tartılan mallarda (altın ve gümüş) vezndir. Ancak bir buğday tanesinin ya da altın tozunun herhangi bir anlamı olmadığı için hadiste işe yarayacak ölçekte buğday ve işe yarayacak tartıda altının satışı kastedilmekte, böylece bu malların kile ve tartı ile

¹³⁷ Müslim, "Müsâkât", 82. hadisin farklı rivayetleri için bk. Buhârî, "Büyü", 76, 78; Müslim, "Müsâkât", 75, 77, 81, 83, 84, 85, 89, 90, 91; Nesâî, "Büyü", 42, 45, 46, 47; Ebû Dâvud, "Büyü" ve'l-icârât", 12.

¹³⁸ Özsoy, *DİA*, "Faiz", XII, 114.

¹³⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 61.

¹⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 112–113. Serahsî'nin sözünü ettiği ifadelerin değerlendirmesi için bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 99–100.

ölçme özelliğine sahip olması gerekliliği de hadisin delâletiyle anlaşılacaktır. Dolayısıyla sanki hadiste “*tartılan altına karşılık altın, ölçğe vurulan buğdaya karşılık buğday...*” denmiş olmaktadır.¹⁴¹ Böylelikle Hanefîler’e göre, aynı cinsten olup tartı veya ölçek ile satılan iki malın değiştirilebilmesi için miktarların eşit ve işlemin peşin olması gerekir, aksi takdirde faiz olur.

Ancak kıyasın şartları arasında illetin, kendisinden istinbat olunan aslın hükmünü iptal etmemesi gereğinden bahsedilir. Bunun, illetin iptali anlamına geleceği, “*taâm taâmla misli misline*” hadisinin umumuna göre, az da olsa çok da olsa ribânın cereyan etmesi gerekeceği, ancak Hanefîler’in taâmın alım-satımını keyl ile ta’lil edip, bu ta’lîin, tartılamayacak kadar az olanı dışarıda tutacağını, bunun da hadisin kapsamındaki hükmün iptaline yol açacağı, dolayısıyla keyl ile ta’lîlin batıl olduğu söylenir.¹⁴²

Hanefîler’e göre hadiste geçen arpa, buğday, hurma ve tuz sürekli keylî, altın ve gümüş veznîdir. Diğer mallar içinse örf belirleyicidir.¹⁴³ Bu mallar kendi cinsleriyle değiştirilmiyorsa bu ölçü birimlerine uymak gerekmez. Kadr ve cinsten ortak olan malları peşin değiştirirken eşitlik bozulursa fazlalık faizi (ribe’l-fadl), kadr ve cinsten ortak malları veresiye değiştirirken de vade faizi (ribe’n-nesîe) olur. Yalnız kadrda veya yalnız cinsten ortak olan mallar peşin değiştirilirse miktarlar farklı olabilir. Hanefîler’e göre değiştirilen bu malların niteliğine bakılmaz. Ribâyâ konu olan bir malın iyisini verip kötüsünü almak, misli misline olmazsa caiz olmaz. Kile ve tartı dışındaki ölçü birimlerinin faiz konusunda bir tesiri yoktur. Mesela on köy yumurtası yirmi çiftlik yumurtası karşılığı değiştirilebilir. Ancak bunlar aynı cinsten olduğu için değiştirmenin peşin olması gerekir. Altın ve gümüş dışındaki para anlamına gelen bir fels peşin olarak iki felsle değiştirilebilir. Bunlar aynı cinstendir, ama sayı ile işlem görürler. Sayı faiz illeti değildir. Faiz illetlerinin hiçbirinde ortak olmayan iki mal, her şekilde değiştirilebilir.¹⁴⁴

Bu sisteme göre tartıyla satılan altın ve gümüş, tartıyla satılan diğer mallarla veresiye değiştirilememelidir. Çünkü illetin varlığı hükmün varlığını gerektirir.¹⁴⁵ Ancak Hanefîler bir takım gerekçelerle altın ve gümüşü tartı ile satılan diğer mallarla her türlü değiştirmeyi kabul etmişlerdir. Mesela, aralarındaki ölçü birliği yok sayılarak on gram altınla veresiye beşyüz kilo demir alınabilir. Ancak demirle bakır veresiye değiştirilemez.¹⁴⁶ Bu, altın ve gümüşe dair vezn illetinin geçersiz sayılmasıdır. Vezn illetinin geçersiz hale gelmesi keyl illetini de geçersiz kılar. Bu durumda tartılan diğer malları bu

¹⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 116.

¹⁴² Mevlüd Abdülhamid, *Huccîyyetü’l-kıyâs*, s. 116. Söz konusu hadiste geçen taam ifadesi ile buğdayın kastedildiğine dair bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 62–63.

¹⁴³ Merginani, *el-Hidâye*, III, 62.

¹⁴⁴ Merginani, *a.g.e.*, III, 61 vd.; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, V, 274 vd.

¹⁴⁵ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 512; Muhammed Şerîf Ömerî, *el-Kıyâs fi’l-teşrî’i’l-İslâmî*, s. 144, 263.

¹⁴⁶ Merginani, *a.g.e.*, III, 61 vd.

özelliğinden dolayı ribevi mallar kapsamına sokmak anlamsız olur. Dolayısıyla Hanefîler'in faiz nazariyesi çökmüş olur.

Yine Hanefîlerin sistemine göre, ağaç üstündeki yaş hurmayı yerdeki yaş veya kuru hurma karşılığı değiştirme anlamına gelen arâyâ satışı da faiz sebebiyle haram olması gerekirken bu akit istisna kapsamında görülüp buna cevaz verilmiştir.

Yine bu sisteme göre faizsiz borç olmaması gerekir. Çünkü yüz lira borç verip bir ay sonra yüz lira almak veya komşudan on yumurta alıp daha sonra on yumurta vermek aynı cins iki malı veresiye değiştirmek olduğundan faiz olur. Bundan dolayı Hanefîler ödünçte vadeyi geçersiz saymışlar ve bunu âriyet kapsamına sokmuşlardır. Oysa Hanefîler âriyet ve ödünçün farklı şeyler olduğunu söylerler.

Yine bu sisteme göre sayı faiz illeti olmadığı için bin liralık banknot peşin olarak binbeşyüz liralık banknotla değiştirilebilir. Bu anlayıştan hareketle faizli sistemin arzuladığı tüm işlemlere cevaz verilebilir.¹⁴⁷

Özetleyecek olursak Hanefîler, faiz için ileri sürdükleri illetleri tahsislerle geçersiz hale getirmişlerdir.

Şafi'îler ribâ kelimesinin mücmel olduğunu, Rasûlullah'ın bunu açıkladığını söylerler. Açıklama ile kasteddikleri altı maddenin satışıyla ilgili hadistir. Şafi'îler'e göre faizde illet arpa, buğday, hurma ve tuzda yiyecek (tu'm) maddesi olma; altın ve gümüşte para (semeniyet) olma özellikleridir. İktiyat, tefekküh ve tedavi özellikleri bulunan insan yiyeceği veya insanla hayvanın ortak yiyeceği olan her şey tu'm kapsamına girer. Semeniyet özelliği ise sadece altın ve gümüşte olup başka bir şey bunların yerini tutamaz, bunlara kıyaslanamaz. Yani diğer paralar dolaşımda olsa bile bu kapsama girmez¹⁴⁸. Yani bugünkü bankalar insanlara borç verirken borç veya kredi kelimelerini değil de satma kelimesini kullanırlarsa Şafi'îler'e göre faizcilik yapmış olmazlar. İletin müteaddî olma şartından hareketle Hanefîler teaddî özelliği bulunmadığı gerekçesiyle altın ve gümüşteki semeniyet illetini reddederler.¹⁴⁹ Bir malda tu'm veya semeniyet illetlerinden biri varsa o mal ribevî mal, yani faize konu mal olur. Kendinde ribâ illeti bulunan iki mal aynı cinstense, mesela altına karşılık altın, buğdaya karşılık buğday değiştirilecekse hulûl, mümâselet ve takâbuz şartları gereklidir. Bu durumda Şafi'îler'e göre de arâyâ satışı faiz olmalıdır. Altına karşılık gümüş, buğdaya karşılık arpa gibi tu'm ve semeniyet özelliğine sahip iki farklı malı değiştirirken ise hulûl ve tekâbuz şartları aranır. Aksi takdirde faiz olur. Değiştirilen iki şey gıda yahut altın veya gümüş değilse bu şartlar aranmaz. Altın verip buğday

¹⁴⁷ Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 62–63.

¹⁴⁸ İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, IV, 279.

¹⁴⁹ Zencânî, *Tahrîcû'l-fürû 'ale'l-usûl*, Dimeşk, 1984, s. 10; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 177.

veya kumaş almak, hayvan verip hayvan almak gibi. Tarafların değiştirdikleri malları, ayrılmadan gerçek anlamda teslim almaları anlamına gelen tekâbuz şartının ihlal edilmesi durumunda ribâ yed meydana gelir. Bedellerin eşit miktarlarda olması ve bunun bilinmesi anlamına gelen mümâselet şartının ihlal edilmesiyle ribe'l-fadl meydana gelir. Değiştirilecek iki malın, sözleşmenin yapıldığı yere getirilmiş olması demek olan hulûl şartının ihlali ile de ribe'n-nesfe meydana gelir. Ayrıca Şafîîler faizin haramlığının taabudî olduğunu, faiz illeti olarak gözüken her şeyin onun illeti değil, sadece hikmeti olduğunu söylerler.¹⁵⁰

Malikîler'in faiz anlayışı Şafîîler'inki gibidir. Ancak mezheb içinde meşhur olmayan bir görüşe göre bir şeyin para olarak dolaşımda bulunması onun faize konu olması için yeterlidir. Buna göre kağıt para da dahil bütün paralar ribevî mallardır.

Ahmed b. Hanbel'den faiz illetleri konusunda üç ayrı görüş nakledilir. Bunlardan ilki Hanefîler'e, ikincisi Şafîî ve Hanbelîler'e yakındır. Üçüncü görüşe göre yiyecek maddesinin ribâyâ konu olması için ölçü veya tartıyla satılması gerekir. Yumurta ve karpuz gibi sayı ile satılan yiyeceklerde faiz olmaz. İbn Kudâme, *"Eğer altın ve gümüşte faiz illeti tartı (vezn) olsaydı tartı ile satılan malları bunlarla veresiye almak caiz olmazdı. Çünkü veresiyenin haram olması için ribânın iki illetinden biri yeterlidir."* demiştir.¹⁵¹ Buna göre vezn faiz illeti olamaz. Vezn olamayınca keyl de olamaz.

Faiz borçtan elde edilen gelirdir. Rûm sûresinin 39. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: *"İnsanların malları içinde artsın diye faize verdiğiniz şey (borç) Allah'ın yanında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekata gelince işte kat kat artıranlar zekat verenlerdir."* Âl-i İmrân sûresinin 130. âyetinde ise *"Müminler! Kat kat katlanan faizi yemeyin. Allah'tan korkun, belki umduğunuza kavuşursunuz."* buyrulmaktadır. Bu iki âyet faizin borçtan elde edilen gelir olduğunu göstermektedir. İnsanların malları içinde artması ve kat kat katlanması, borçtan elde edilen gelirin yani faizin özelliğidir. *"Faiz yalnızca borçta olur."*¹⁵², *"Elden ele (peşin) olanda faiz olmaz."*¹⁵³, *"Faiz (borcu) vadelendirmede olur."*¹⁵⁴, *"Faiz yalnız (borcu) vadelendirmede olur."*¹⁵⁵ şeklindeki hadisler de faizin borçtan elde edilen gelir olduğuna dair yukarıdaki âyetleri teyid edici niteliktedir. Faizli borç yerine zekat verilmesi tavsiye edilmektedir. Bakara sûresinin 276. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: *"Allah faizi daraltır, zekatları arttırır. Allah nankör günahların hiçbirini sevmez."*

¹⁵⁰ İbn Hacer, *Tuhfe*, IV, 272.

¹⁵¹ İbn Kudame, *el-Muğni*, IV, 138.

¹⁵² Dârimî, "Büyü", 42.

¹⁵³ Müslim, "Müsâkât", 103.

¹⁵⁴ Müslim, "Müsâkât", 102; Nesâî, "Büyü", 50.

¹⁵⁵ Buhârî, "Büyü", 79; Müslim, "Müsâkât", 101.

Borçtan elde edilen gelirin faiz olduğunu kabul etseler de¹⁵⁶ fakihler alım-satım görüntüsü altında faizli borcu yasaklayan altı maddenin sayıldığı hadisten yola çıkarak faiz nazariyesi kurmaya çalışmışlar ve faizi borçla ilişkilendirmek yerine alım-satımla ilişkilendirerek faiz konusunda zemin kaymasına sebebiyet vermişlerdir. Oysa alım-satım ile faizli işlem farklı şeylerdir. Nitekim Bakara sûresinin 275. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Faiz yiyenler, şeytanın takılıp aklını çeldiği¹⁵⁷ kimsenin davranışından farklı davranmazlar. Bu onların, “Alım satım, tıpkı faizli işlem gibidir” demeleri sebebiyledir. Allah alım-satımı helal, faizli işlemi haram kılmıştır.”

İletle hüküm arasında, yapılan ta'lîlin şer'an ve aklen makbul ve kulların dini-dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek türden münâsebet haiz olması gereğinden¹⁵⁸ bahseden fakihlerin, faiz bağlamında yaptıkları kıyasla bunu ne derece gerçekleştirdikleri tartışmalıdır.

III. KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİ

Furû-ı fıkıh eserlerinde özellikle nikâh ve talâk bölümleri ve bu bölümlerin ilgili meselelerinde küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceğine hükmedilmektedir.¹⁵⁹ Bu eserlere göre evlilik akdini yapanların âkil bâliğ olmaları şart ise de evlilik akdinin yapılabilmesi ve sıhhati için evlenen kişilerin âkil baliğ olmaları şart değildir. Küçüklerin yerine bu görevi veliler yapmaktadır. Mezhebler arasında bir takım farklılıklar olsa da genel de baba, dede, vasî, hakim ya da asabelerden birinin velâyet sebebiyle küçükleri evlendirebileceği kabul edilmektedir.¹⁶⁰ Hanefîler'e göre şayet velâyet icbârî ise, yani küçükler baba veya dedeleri tarafından evlendirilmişse bu durumda tarafların bülûğdan sonra muhayyerlik hakları (bülûğ muhayyerliği)¹⁶¹ da bulunmamaktadır.¹⁶²

¹⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XIV, 35–36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 111; İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, V, 46–47; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 390–391; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 401–402.

¹⁵⁷ Âyetin meali ile ilgili olarak bk. Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, s. 95 (62 nolu dipnot).

¹⁵⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 511.

¹⁵⁹ Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr* (en-Nâfü'l-kebir isimli şerhle birlikte), Beyrut 1986, s. 170 vd.; 171; *Kitâbü'l-asl el-ma'rûf bi'l-Mebsût*, Beyrut 1990, I, 409–410, II, 395; *el-Câmi'u'l-kebir*, Beyrut 2000, s. 101, 102; Mergî-nânî, *el-Hidâye*, Beyrut 1995, I, 186, 191, 193, 194, 195, 197, 222, 224, 258, 264, 274, 276, 286, 292, 293, 294; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, İstanbul 1984, III, 94, 95, 155, 158, 172, IV, 12; Meydânî, *el-Lübâb*, İstanbul, ts., III, 10, 14, 18, III, 80, 83, Şirbîni, *Muğnî'l-muhtâc*, Mısır 1958, III, 168 vd.; Dirdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, Kahire, II, 396 vd.

¹⁶⁰ Hanbelîler'e göre küçükleri baba, vasî ya da hakim, Mâlikîler'e göre baba, dede, vasî ya da hakim, Hanefîler'e göre baba dede ve bunun dışındaki asabelerden biri, Şâfiîler'e göre baba ve dede evlendirebilir. Bk. Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, Dimeşk, 1989, VII, 180 vd.

¹⁶¹ Bülûğ muhayyerliği, Hanefîlere göre babası veya baba-dedesi dışındaki bir velisi tarafından evlendirilen küçüklerin bülûğa erdikten sonra hakime başvurup evliliği feshedebilme hakları.

¹⁶² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 94; Meydânî, *el-Lübâb*, III, 10. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre küçüğü baba veya dedesi evlendirirse bülûğ muhayyerliği yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre hakimin evlendirmesi durumunda da bülûğ muhayyerliği yoktur. Ebû Yusuf'a göre küçükleri kim evlendirirse evlendirsın bülûğ muhayyerliği yoktur. Bk. Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühü*, VII, 180 vd.

Yine bu kitapların talâk bölümlerinin iddet¹⁶³ konuları içerisinde küçüklerin iddetlerinin üç ay olduğu hükme bağlanmaktadır.¹⁶⁴ Bu, evlendirilen küçüklerin boşamaya da konu olabilecekleri anlamına gelmektedir.¹⁶⁵ Şimdi bu kitaplarda zikredilen delillere kısaca göz atalım:

Bazı fakihler Talâk suresinin “*Kadınlarınız içinden âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır.*” mealindeki 4. âyetinde küçüklerin iddetinin düzenlendiği görüşündedir.¹⁶⁶ Bu görüşte olanlara göre âyette geçen “*lem yahidne* = لم يحضن ” ifadesi ile henüz hayız görmemiş olanlar yani çocuklar kastedilmekte, âyet küçüklerin iddetini düzenlemekte, şer’an iddetin sebebi nikâh olduğu için de küçükler evlendirilebilmektedir.¹⁶⁷

Nûr sûresinin “*Aranızdaki bekarları evlendirin...*” mealindeki 32. âyetinde geçen bekarlar diye tercüme edilen “*el-eyâmâ* = الایامی ” kelimesinin küçük ya da büyük, eşi olmayan kadınlar anlamına geldiği iddia edilerek babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğine hükmedilmektedir.¹⁶⁸ Yine bu âyetten hareketle, baba ve dedenin küçükler üzerinde evlendirme velâyetinin sabit olduğu kabul edilmektedir.¹⁶⁹

Küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili olarak Rasûlullah’ın Âişe valide-mizle henüz küçük bir kız iken nikâhlandığı da delil olarak gösterilmektedir.¹⁷⁰ Bizzat Âişe validemizin rivâyet ettiği söz konusu olay hadis kaynaklarında çeşitli tariklerle ve bir takım metin farklılıklarıyla geçmektedir.¹⁷¹ Rivâyetlerde Hz. Hatice’nin hicretten üç yıl önce vefat ettiği, Rasûlullah’ın iki yıla yakın bekar hayatı yaşadktan sonra Âişe validemizle evlendiği, bu arada Âişe’nin altı yaşında olduğu, dokuz yaşında ise onunla zifafa girdiği ve Rasûlullah’ın vefat ettiğinde Âişe’nin onsekiz yaşında olduğu iddia

¹⁶³ İddet, kocası ölmüş veya boşanmış bir kadının beklemek zorunda olduğu süredir. Boşanmış kadın, âdet görüyorsa üç kur’, görmüyorsa üç ay, hamile ise doğuma kadar bekler (Talâk (65), 4). Eşyle ilişkiye girmeden boşanan kadın iddet beklemeyiz (Ahzâb (33), 49). Kocası ölmüş kadın ise dört ay on gün bekler (Bakara (2), 234). Kadın bu süreyi doldurmadan yeni bir kocayla evlenemez.

¹⁶⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, 409–410.

¹⁶⁵ Fıkıh kitaplarında boşama erkeğe verilmiş bir hakttır. Boşama için erkeğin âkıl bâliğ olması gerekiyor. Adamın karısı küçükse ve karısını boşuyorsa bu kadın için iddet söz konusu oluyor.

¹⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212–213.

¹⁶⁷ Diyanet vakfının komisyona hazırlattığı Kuran mealinin ilk baskılarında (1987) “*lem yahidne* = لم يحضن ” ifadesi “henüz âdet görmeyenler” şeklinde tercüme edilirken daha sonraki baskılarda (2003) aynı ifade “henüz” kelimesi kaldırılarak “âdet görmeyenler” şeklinde tercüme edilmiştir.

¹⁶⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâi’*, Beyrût 1982, II, 240.

¹⁶⁹ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 240.

¹⁷⁰ Serahsî, *a.g.e.*, IV, 212.

¹⁷¹ Başta Urve olmak üzere hadisi Âişe’den Esved, Abdullah, Ebû Ubeyde ve Câbir b. Zeyd rivâyet etmişlerdir.

edilmektedir.¹⁷² Şevkânî, hadisin müttefakun aleyh olduğuna dikkat çeker.¹⁷³ İbn Hacer (v. 852/1449), bu hadisin bu hükme delâletinin açık olmadığını, bu olayın muhtemelen bakirenin izni olmadan onun evlendirilemeyeceğine dair hükümden önce vuku bulduğunu, zira bu olayın hicretten önce Mekke’de geçtiğini söyler.¹⁷⁴ Nevevî (v. 676/1277) ise bu hadisin, izni olmadan babanın küçük kızını evlendirebileceğinin cevazı hususunda sarih olduğunu, bu hadis sebebiyle bu hüküm konusunda Müslümanların icmâi bulunduğunu bildirir.¹⁷⁵ Buhârî (v. 256/870), bu hadisi rivâyet ettiği bölümde “واللّٰه لم يحضن” *âyetinde bülûğdan önce iddetin üç ay olarak belirlenmesi sebebiyle babanın, küçük çocuğunu nikâhlaması*” başlığını koymuştur.¹⁷⁶ Pek çok hadis kaynağında da bu hadis, yine aynı hükmün ifade edildiği başlıklar altında ele alınmaktadır.¹⁷⁷ İbnü’l-Hümâm (v. 861/1457), babanın, çocuğun şahsı üzerindeki velâyet yetkisini, kıyasın hilafına sabit olmuş bir hüküm olarak görmektedir. O, bu yetkinin şahsın hürriyetiyle bağdaşmadığını fakat Âişe validemizin durumunu anlatan hadis sebebiyle böyle hükmedildiği görüşündedir.¹⁷⁸ İbn Hazm ise bu rivâyetten hareketle, babanın sadece küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemekte ve bunu da Hz. Ebû Bekir’in, Âişe’yi Rasûlullah ile altı yaşında iken evlendirmesine dayandırmaktadır.¹⁷⁹ Ancak küçük erkek çocuğun evlendirilebileceğine dair hükme de bu hadisten çıkartılan hükme kıyasla varılmaktadır.¹⁸⁰ Ayrıca bu hadisten, zifaf yaşının dokuz olduğuna dair istidlâlde de bulunulur.¹⁸¹ Serahsî’ye göre bu hadisten hareketle, babanın küçük kızını evlendirdiğinde bülûğdan sonra kızın muhayyerlik hakkı yoktur. Zira Âişe validemiz bâliğ olduğunda Rasûlullah ona muhayyerlik tanımamıştır. Şayet evlendirilen küçük çocukların bülûğa ermeleri halinde muhayyer kılınmaları hükmü sabit olsaydı, Rasûlullah bu hakkı Hz. Âişe’ye tanırdı.¹⁸²

Yine bu hükmü delillendirme bağlamında Hz. Ali’nin, kızı Ümmü Gülsüm’ü henüz küçük iken Hz. Ömer’le, Abdullah b. Ömer’in, kızını henüz küçük iken Urve b. Zübeyr ile evlendirdiği rivayet edilmekte ve bu hükmün aksine ifadelerin, sahabenin icmâına muhalefet anlamı taşıyacağı söylenmektedir.¹⁸³

¹⁷² Buhârî, “Nikâh”, 38, 39, “Menâkıbü’l-ensâr”, 44; Müslim, “Nikâh”, 70; Tirmizî, “Nikâh”, 18; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 32; Nesâî, “Nikâh”, 29; İbn Mâce, “Nikâh”, 13; Ahmed, *Müsned*, VI, 42, 118.

¹⁷³ Şevkânî, *Neylû’l-evtâr*, Beyrût 1973, VI, 252.

¹⁷⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, VI, 252.

¹⁷⁵ Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrût 1392, IX, 206.

¹⁷⁶ Buhârî, “Nikâh”, 38.

¹⁷⁷ Müslim, “Nikâh”, 69; Nesâî, “Nikâh”, 29; İbn Mâce, “Nikâh”, 13.

¹⁷⁸ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, Beyrut, ts., III, 275, (Dâru’l-Fikr).

¹⁷⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrût, ts., IX, 460., (Dâru’l-Afâkı’l-Cedîde).

¹⁸⁰ Zeydân, *el-Müfessal fî ahkâmi’l-mer’eti ve’l-beyti’l-müslim fi’ş-şerî’ati’l-İslamiyye*, Beyrut 1993, I, 390; Cubûrî, *el-Velâyetü ‘ale’n-nefs fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve’l-kânûn*, Beyrut 1976, s. 53.

¹⁸¹ Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, IX, 206.

¹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212–213.

¹⁸³ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, II, 240.

Öte yandan küçüklerin evlendirilmesinde, kaçması istenilmeyen bir takım fırsatlar olabileceği için maslahat prensibinden de bahsedilmektedir.¹⁸⁴ Şafîler maslahat olması durumunda küçük ya da büyük olsun akıl hastalarının (mecnûn) bir kadınla evlendirilebileceğini, âkil olan küçüğün ise birden fazla kadınla evlendirilebileceğini söylerler¹⁸⁵. Malikîler de, zinaya düşme korkusu veya malını koruyacak birisi olsun düşüncesiyle, mehri babaya ait olmak üzere maslahat için küçüğün ve akıl hastasının evlendirilebileceğine hükmetmişlerdir.¹⁸⁶

Fıkıh usûlü eserlerinde küçüklerin evlendirilmesi meselesi özellikle ehliyet, velâyet ve kıyas konuları içerisinde geçmektedir.

Bu bağlamda Nisâ suresinin “Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.” meâlindeki 6. âyetine atıfta bulunmaktadır. Âyetle, velilerin küçüklerin malları üzerindeki velâyet hakkından hareketle şahısları üzerinde de velâyet hakları olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Abdülaziz el-Buhârî, mal velâyetinde küçüklüğün müessir vasfı olmasına binaen bu vasfın nikâh velâyetinde de geçerli kabul edildiğini söyler.¹⁸⁷ Debûsî de erkek yahut kadın olsun, bâkir ya da bâkire yahut da dul olsun küçüğün zorla evlendirilebileceğini, küçüklüğün müessir bir vasf olduğunu, zira bu vasfın mal velâyetinde müessir olduğunu, evlenme velâyeti ile mal velâyetinin aynı cins maslahata mebni olduğunu söyler.¹⁸⁸

Abdülkerim Zeydan, eserinde, “illet ile hüküm arasındaki münâsebet” başlığı altında “müessir münâsebet”i incelerken, Nisâ sûresinin 6. âyetinin, bâliğ olmayanın malı üzerinde velinin velâyetine işaret ettiğini, bu hükmün illetinin küçüklük olduğunu ve bu konuda icmâin olduğunu söyler. Müellif, aynı konuyu “mülâim münâsebet” başlığı altında da ele almaktadır. Müellif konuyu “Şâriin, aynısını hükmün cinsinde dikkate aldığı vasf” alt başlığında ele almakta ve şöyle devam etmektedir:

“Hanefîlere göre, babanın, küçük bakire kızı evlendirme konusunda sabit olan velâyetin illeti bekâret değil küçüklüktür. Zira Şâri mal üzerindeki velâyet konusunda bu vasfı dikkate almıştır. Mal ve evlilik konusundaki

¹⁸⁴ Serahsî, a.g.e., IV, 212-213.

¹⁸⁵ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Mısır 1958, III, 168, 169.

¹⁸⁶ Derdîr, *eş-Şehu's-sağîr*, Kahire, II, 396.

¹⁸⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrût 1997, III, 527.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrût 2001, s. 314-315; Hayyâde Muhammed el-Hasen, *et-Ta'lîl bi's-ş-şebih*, Riyâd, 2001, s. 109 vd.; Ebû Zehra, *Muhâdarâtü fi 'akdi'z-zevâc ve âsârühü*, Kahire 1971, s. 154 vd.

velâyet aynı cinstendir ki o da mutlak velâyettir. Yani bir nevi Şâri küçüklüğü tüm bu cinsten velâyetler için illet kılmasıdır. Dolayısıyla küçüklük, bekâr veya dul olsun küçüklerin evlendirilmesi konusunda velâyet hükmünün bağlandığı münâsib bir vasıf olmuştur.”¹⁸⁹

Küçüklerin veliler tarafından evlendirilebilmesine cevaz veren hükmün âyet, rivâyet, icmâ, kıyas ve maslahat gibi delillerine kısaca değindik. Şimdi bu delilleri değerlendirip meseleyi Kuran açısından hükme bağlamaya çalışacağız.

“Kadınlarınız içinden âdetten kesilmiş olanlarla, âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır...” mealindeki Talâk sûresinin 4. âyetini “henüz hayız görmemiş olanlar” olarak yorumlayanlar küçüklerin evlendirilebilmesi için bu âyeti delil getirirler. Oysa Arapça’da “lem = لم” edatı dili ve mişli geçmiş zamanın olumsuz (cahd-i mutlak), “lemmâ = لمّا” edatı ise şimdiki bitmiş zamanın olumsuzunu (cahd-i müstağrak) ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla “henüz” anlamını “lem” değil “lemmâ” edatı verir.¹⁹⁰ “lemmâ = لمّا” edatı başına geldiği muzari fiilin zamanını geçmişe, anlamını olumsuza çevirir. Fiilin henüz olmadığı ama olmasının beklendiği anlamını kazandırır¹⁹¹. Ayrıca çocuk için “hayız görmedi” ifadesi kullanılmaz. Çünkü zaten hayız görmediği için çocuktur. Bu ifadenin kullanılması için şahsın önce hayız görmeye başlaması sonra da çeşitli sebeplerle hayız görememesi gerekir.¹⁹²

Bize göre “lem yahıdne = لم يحضن ” ile kastedilen “mümteddetü’t-tuhr” denilen ve hayız bir kaç yıl uzayabilen kadınlardır. Âyet bu kadınların durumunu düzenlemektedir. Aksi halde bu durumda olan bir kadının boşandıktan sonra iddetinin bitmesi ve kocasının evinde geçireceği zaman seneler sürebilir. Ayrıca “Ey iman edenler! Kadınlarla nihaklanıp da ilişkiye girmeden boşadığınızda onlara iddet yoktur” mealindeki Ahzâb sûresinin 49. âyeti ile yukarıda zikrettiğimiz Talâk sûresinin 4. âyeti beraberce düşünüldüğünde “lem yahıdne” ile kastedilenin “mümteddetü’t-tuhr” denilen kadınlar olduğu kuvvet kazanmaktadır. Zira cinsel ilişki olmaksızın boşama olduğunda iddet gerekmiyorsa ve çocuklarla da fitraten ilişki kurulamayacağına göre Talâk sûresinin 4. âyetinde geçen “lem yahıdne = لم يحضن ” ifadesi çocuklar için söz konusu olamayacaktır.¹⁹³

¹⁸⁹ Zeydân, *el-Vecîz*, ts., s. 209, (Dersaadet). Ayrıca bk. Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, Dimeşk, 1986, I, 684-685.

¹⁹⁰ Vecdi Akyüz, *Arapçada Fiil Kipleri ve Yardımcıları*, İstanbul 1994, s. 71 vd.; Mustafa Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, İstanbul 1995, 146-147; Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Konya, 1996, s. 118.

¹⁹¹ Muhammed Sa’îd Esber, Bilal Cüneydi, *eş-Şâmil Mu’cem fi ‘ülûmî’l-lügati’l-‘Arabîyyeti ve mustalahâtihâ*, Beyrut 1985, s. 751, 752.

¹⁹² Bayındır, 10.01.2008 tarihinde Süleymaniye Vakfı’nda yapılan müzakere.

¹⁹³ Bayındır, “*İlahiyat Fakülteleri I. İslam Hukuk Ana Bilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı ve “İslam Hukuk usûlünün Problemleri” Sempozyumu*”, Çorum, 2004, s. 45 vd.

“Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.” mealindeki Nisâ suresinin 6. âyetinden hareketle, velilerin küçükler üzerindeki mali velayetlerine kıyasla şahsi velayetlerinin de olacağına ulaşılp, dolayısıyla velilerin küçükleri evlendirebileceklerine hükmedilmiştir. Yani mal velayetinde müessir vasıf olmasından hareketle aynı vasfın küçüğün şahsı üzerinde de geçerli olması gerektiği düşünülüp kıyasen küçüklerin evlendirilmesi hükmüne ulaşılmıştır. Bu, fâsid bir kıyastır (kıyâs ma’a'l-fârik). Mal ile nikâh arasında benzerlik olduğunu iddia etmek hem sosyal yönden hem de fıkıh usûlünde teorisi çizilen kıyas açısından kabul edilebilir değildir.

Yine İbn Şübrüme¹⁹⁴ ve Ebû Bekir el-Es'amm'ın (v. 200/816)¹⁹⁵ da dile getirdikleri gibi Nisâ sûresinin 6. âyeti küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını en açık delilidir. Zira âyette bir nikâh çağından söz edilmektedir. Nikâh çağından bahseden bir âyetin küçüklerin evlendirilmesinin cevazı için kullanılması anlaşılır gibi değildir. Hakkında nas olan bir konuda kıyas yapmak da fasid bir kıyastır (kıyâs fâsidü'l-i'tibâr).

Biz Nisâ suresinin ilgili âyetlerinden hareketle evlilik çağının bülûğ ile değil rüşd ile başladığını düşünmekteyiz.¹⁹⁶ Nisâ sûresinin 2 ilâ 6. âyetleri şöyledir:

2. Yetimlere mallarını verin. Temizi murdara deşismeyin, onların mallarıyla kendi mallarınızı karıştırarak yemeyin, çünkü bu büyük bir suçtur. 3. Eğer, (velisi olduğunuz) bu yetim kızlara karşı hakka uygun davranamamaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenin; aralarında adaleti yerine getirememekten korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Sıkıntıya düşmemeniz için en uygun olanı budur. 4. Kadınlara mehirlerini cömertçe verin, eğer ondan gönül hoşluğu ile size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yiyin. 5. Allah'ın sizi koruyucu kılmış olduğu mallarınızı, beyinsizlere vermeyin, kendilerini bunların geliriyle rızıklandırıp giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. 6. Yetimleri, evlenme çağına gelene kadar deneyin; onlarda olgunlaşma görürseniz mallarını kendilerine verin; büyüyecekler de geri alacaklar diye onları israf ederek ve tez elden yemeyin. Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman, yanlarında şahid bulundurun. Hesap sormak için Allah yeter.

Görüldüğü gibi Nisâ sûresinin 2. âyetinde yetimlerin mallarının ken-

¹⁹⁴ İbn Şübrüme, bülûğa erinceye kadar babanın küçük kızını evlendiremeyeceğini, Rasûlullah'ın Âişe ile evlenmesinin mehirsiz mevhub olarak ve dörtten fazla kadınla evlenebilmesi gibi Rasûlullah'a mahsus fiillerden olduğunu söylediği rivâyet edilmektedir. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 459. Ayrıca bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 252.

¹⁹⁵ Muhaliflerin arasında Osman el-Bettî (v. 760)'nin de adı geçmektedir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 240.

¹⁹⁶ Bu çağın bülûğ ile başladığını söyleyenler için bk. H. İbrahim Acar, “İslam Hukukunda Evlenme ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, Ankara, s. 136-137.

dilerine verilmesi emredilmektedir. 6. âyetle ise nikâh çağına kadar yetimlerin sınanması ve nikâh çağına girdiklerinde, yani rüşde erdiklerinde de mallarının kendilerine verilmesi emredilmekte, dolayısıyla 2. âyetle mallarının kendilerine verilmesi gereken yetimlerin rüşde erenler olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim sûrenin 3. âyetinde, kendileriyle evlenilmesi söz konusu olan yetimlerin 2. âyetle malları kendilerine verilen, yani 6. âyetle göre rüşde ermiş yetimler olduğu ortaya çıkmaktadır. “Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece iyi tutumla yaklaşın...” mealindeki En’âm sûresinin 152 ile İsrâ sûresinin 34. âyetleri de konuya açıklık getirmektedir.¹⁹⁷ Bu iki âyetle rüşd çağına kadar yetimlerin mallarına iyilikle muamale edilmesi emredilmektedir. Nisâ sûresinin 6. âyetinde de evlilik çağına dek yani rüşde erinceye kadar aynı şeyler emredildiğine göre bu âyetlerde geçen “eşüddeh = اشدّه” kelimesi ile rüşd aynı anlama gelmektedir. Aynı kelimenin kullanıldığı Yûsuf sûresinin “Yûsuf rüşde ulaştığında ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 22¹⁹⁸, Kasas sûresinin “Musa rüşde ulaşıp istiva ettiğinde ona hüküm ve ilim verdik” mealindeki 14 ve Ahkâf sûresinin “...Nihayet insan rüşde erdiğinde ve kırkına vardığında...” mealindeki 15. âyetleri de bu kelimeyle (اشدّه) kastedilenin rüşd olduğunu desteklemektedir. Yine aynı kelime Mü’min sûresinin “Sizi önce topraktan sonra meni parçasından, sonra rahme yapışık kan pıhtısından yaratan odur. Sonra sizi bir bebek olarak çıkarır, sonra kuvvetli çağınıza (rüşde) eresiniz, sonra ihtiyarlar olasınız diye yaşatır...” mealindeki 67. âyetinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Rüşd ile bülüğün ayrı şeyler olduğu ortaya çıkmakta, böylece Kur’an’ın evlilik çağı olarak bülüğü değil rüşdü esas aldığı görülmektedir. Serahsî’nin iddia ettiği gibi¹⁹⁹ 6. âyetle geçen evlilik çağından kastedilenin ihtilam olması mümkün gözükmemektedir. Zira küçüklerin bülüğe ulaşmalarından bahseden âyetler Nûr sûresinin 58 ve 59. âyetleridir. Sûrenin 58. âyetine göre el altındaki köle ve cariyeler ile bülüğdan önce çocukların, efendi ve ebeveynlerinin odalarına sabah namazından önce, öğleyin soyunduklarında ve yatsıdan sonra olmak üzere üç vakit girmelerinin izne bağlı olduğu görülmektedir. Sûrenin 59. âyetinde ise artık bülüğe erdiğinde çocukların her vakitte izin istemeleri emredilmektedir. Aynı sûrenin 31. âyetinde, kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmamanın, çocukların bir sıfatı olarak zikredilmesi de önemlidir. Öte yandan Serahsî’nin iddia ettiği gibi Nisâ sûresinin 6. âyetinde kastedilenin ihtilam olduğu kabul edilse dahi bu anlayış en azından bülüğdan önce küçüklerin evlendirilmelerinin mümkün olamayacağını gösterir. Zira ihtilam bülüğün başlangıcını tayin eder ki bülüğün anlamının küçüklüğün sona ermesi olduğu

¹⁹⁷ Âyete geçen “ حتى يبلغ اشدّه ” ifadesiyle rüşdün kastedildiğine dair bk. Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, Beyrut 1983, II, 177; Komisyon, *et-Tefsîru’l-vasît*, Kahire 1977, III, 1357; Tantâvî, *et-Tefsîru’l-vasît li’l-Kurâni’l-Kerîm*, Kahire, ts., V, 219, (Dâru’l-Maârif); Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, (Sadeleştirilmiş Baskı) İstanbul, ts., III, 547; Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, Beyrut 1991, VIII, 104.

¹⁹⁸ Zaten sûrenin 23 ve devamındaki âyetlerden de kadının da Hz. Yûsuf’a bu aşamadan, yani Hz. Yûsuf’un rüşde ermesinden sonra ilgi duyduğu görülmektedir.

¹⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 212.

hususunda şüphe yoktur.²⁰⁰ Ayrıca Nûr sûresinin 59. âyetinde bülûğün başlangıcının ihtilam olduğu da görülmektedir. Uyanıncaya kadar uyuyanın, ihtilam oluncaya kadar çocuğun ve iyileşinceye kadar mecnunun sorumlu olmadığına dair hadis de bunu desteklemektedir.²⁰¹ İbn Hacer, erkek ya da kadın olsun ibadet ve diğer ahkâmı ihtilamın gerekli olduğu hususunda ulemânın icmâi olduğundan bahsetmektedir.²⁰² İbn Kudâme (v. 620/1223) de farz ve ahkâmın ihtilam olmuş erkek, hayız görmüş kadın üzerine olduğu hususundaki icmâdan bahsetmektedir.²⁰³ Fakat İbn Hacer eserin bir başka yerinde babanın küçük kızını zorla evlendirebileceği hususunda âlimlerin icmâi olduğunu söylemektedir. Hatta İbn Hacer, Talâk sûresinin 4. âyetinde geçen “لم يحضن” ifadesinden bu hükmün çıkartılmasının güzel bir istinbât olduğunu fakat bu yetkinin sadece babaya verilmesi ve sadece bakire kızları kapsadığına dair tahsisin âyette olmadığını belirtmektedir.²⁰⁴

Kâsânî (v. 587/1191), Nûr sûresinin “Aranızdaki bekarları, kölelerinizden ve carielerinizden elverişli olanları evlendirin...” mealindeki 32. âyetinde geçen “eyâmâ = الايامى” kelimesinin küçük ya da büyük, eşi olmayan kadınlar anlamına geldiğinden hareketle babanın küçük kız çocuğunu evlendirebileceğini söylemektedir.²⁰⁵ Kâsânî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre bu âyeti aynı amaçla Ebû Hanîfe de delil olarak kullanmaktadır.²⁰⁶ Oysa âyetin devamında “Eğer fakir iseler, Allah kendi lutfu ile onları zenginleştirir” buyrulmaktadır. Yani fakir oldukları söylenen kişiler, evlendirilmesi istenilen kişilerdir. Bu, bu kişilerin kendilerine yetecek kadar malları olmadığını gösterir. Nisâ sûresinin 6. âyeti ile bu âyet beraber düşünülürse malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar için bu ifade kullanılamaz. Çünkü malı üzerinde tasarruf yetkisi olmayanlar reşit değildir. Dolayısıyla bu âyette geçen “eyâmâ = الايامى” kelimesinden kastedilenler rüşde eren kişilerdir. Nitekim sözlüklerde “eyâmâ = الايامى” kelimesin tekili olan “eyyim” kelimesi, eşi olmayan kadın veya erkek anlamına gelir.²⁰⁷ “Eyyim” kelimesi bir hadiste şöyle geçmektedir: “Eyyime sorulmadan, bakireden izin alınmadan nikâhı kıyılmaz. Dediler ki: Ey Allah’ın Rasûlü! Onun izni nasıldır? Dedi ki: susması.”²⁰⁸ Bu kelime ile kastedilen dul kadındır. Hadis dul kadınların evlilik için görüşlerinin alınması gerektiğinden bahsetmektedir. Şayet bu kapsama çocuklar da girseydi çocuklar üzerinde iddia edilen velayet sebebiyle bunlara görüşlerinin sorulmaması gerekirdi.

²⁰⁰ Bu konudaki iki araştırma için bk. Huzâî, *Davâbitü'l-bülûğ 'inde'l-fukahâ*, Beyrut 2002, s. 12 vd.; Kübeysî, *es-Sağîr beyne ehliyyeti'l-vücûb ve ehliyyeti'l-edâ*, Katar, ts., s. 36 vd., (Dâru's-Sakâfe).

²⁰¹ Dârimî, “Hudûd”, 1.

²⁰² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* Kahire 1959, VI, 204–205.

²⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrût 1405, IV, 297.

²⁰⁴ İbn Hacer, *a.g.e.*, XI, 95.

²⁰⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, II, 240.

²⁰⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, II, 241.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, “eym” md.; Hasaneyn Muhammed, Mahlûf, *Safvetü'l-beyân li me'âni'l-Kur'ân*, Kahire 1984, s. 452.

²⁰⁸ San'ânî, *Sübülü's-selâm*, Beyrut 1990, III, 252.

Ayrıca âyetin hemen devamında yine evlendirilmeleri emredilen köle ve cariyelerin “sâlih” yani evliliğe uygun olmaları²⁰⁹ kaydının konulmuş olması da önemlidir.

Öte yandan Kuran’daki evliliğe dair ayetlerin bütününde küçüklerin bu kapsama girmediği görülür. Mesela Bakara sûresinin 221. âyetinde iman etmedikçe müşrik kadın ve erkeklerle evlenilmemesi, bunlara duygusal yakınlık hissedilse (*ولو اعجبیکم - ولو اعجبکم*) bile mümin erkek ve kadına tercih edilmemeleri emredilmektedir. Hiçbir çocuğun cinsel ilişki bağlamında bir erkek veya kadına duygusal yakınlık hissettiği düşünülemez. Evlilik bağlamında duygusal yakınlığın konu edinildiğini Nisâ sûresinin 3. âyetinde de (*ما طاب لكم*) görmekteyiz. Burada, yetimlerin haklarına riayet hususunda emin olunmaması halinde duygusal yakınlığın söz konusu olabileceği kadınlarla evlenilebileceği belirtilmektedir. Buradaki “hoşa gitme” çocuklar için düşünülmemeyeceğine göre âyetin başındaki yetimlerin küçükleri de kapsadığı bu açıdan da söylenemez. Oysa âyette geçen “el-yetâmâ = اليتامى” kelimesinin küçükleri de kapsadığından hareketle bu âyet yetim çocukların da evlendirilebileceğine delil getirilmektedir.²¹⁰ Hatta bu kelimenin sadece bülûğa ermemiş küçükler için kullanıldığı söylenip bu âyet, küçük yetimlerin velileri tarafından evlendirilebileceğine delil gösterilmektedir.²¹¹ Yetim kelimesi, âyetler dikkate alındığında küçükleri de büyükleri de kapsamaktadır. Fakat Nisâ sûresinin 6. âyeti başta olmak üzere nikâh çağına işaret eden âyetler dikkate alındığında yetim kelimesinin Kur’an’da küçükleri de içine alacak şeklindeki kullanımının, küçüklerin evlendirilebileceğine delil olmayacağı anlaşılır. Yine evlenecek çiftlerin “muhsan” ve “muhsana” olması Kur’an’ın olmazsa olmaz şartlarından. Nisâ sûresinin 25. âyetinde hür muhsana kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenlerin cariyelerle evlenebilecekleri belirtilmekte, bu cariyelerin iffetli olmaları, zina etmemeleri, dost tutmamaları gibi özellikleri olmasından, fuhuş yapmaları durumunda takınılacak tavırdan ve tüm bunların günaha düşmekten korkanlar için olduğunda bahsedilmektedir. Tüm bunlar evlilik çağına ulaşmamış bir küçük için düşünülemez. Bu özellikler erkek ve kadında müşterektir. Yine Nûr sûresinin 3. âyetinde zina eden adamın yine zina eden veya müşrik kadınla, zina eden kadının da zina eden veya müşrik bir erkekle evlenebileceğinden bahsedilmektedir. Zina ve şirk fiilinin küçüğe nisbeti düşünülemez. Nisâ sûresinin 23 ve 24. âyetlerinde evlenilmesi yasak olan kadınlar sayıldıktan sora “Bunlar dışında kalan

²⁰⁹ Halid Ak, *Mevsû'at-ü fıkhi'l-mer'eti'l-müslime mine'l-kitâb ve's-sünne*, Beyrut 1992, s. 177.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 275.

²¹¹ Şeybânî, *el-Hucce*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1965–1971, III, 146 vd. Adevî, *Câmi'u ahkâmî'n-nisâ*, III, 354 (1 nolu dipnot). Şeybânî, Nisâ sûresinin 127. âyetiyle ilgili olarak *el-Hucce*'de لا تاتونهن ifadesini لاتزوجهن şeklinde tefsir etmekte ve bunu desteklemek bağlamında da تاتونهن أن تتكهنهن ifadesini zikretmektedir. لاتزوجهن ifadesini olumsuz yani nikâhlamayı istemediğiniz anlamda kullanmakta ve şayet yetimlerin nikâhı caiz olmasaydı Allah azarlar mıydı? demektedir. Bk. a.g.m., a.g.e., III, 144 vd.

kadınları, namuslu yaşamanız ve zinadan kaçınmanız şartıyla mallarınızı vererek eş olarak almanız size helal kılınmıştır.” buyrulmuştur. Buradaki “entebeğû = ان تبغوا” ifadesinin faili evlenecek erkeklerdir. Malını kullanma yetkisine yani rüşde sahip olmayanlar için böyle bir ifade kullanılamaz. Bu sûrenin 6. âyeti buna manidir. Burada evlenilecek kadın da kendi malında tasarruf yetkisine sahip olmalıdır. Yüce Allah bu sûrenin 4. âyetinde şöyle buyurmuştur: “Kadınlara mehirlerini cömertçe verin. Eğer ondan gönül hoşluğuyla size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yeyin.” Mehir de bir mal olduğu için kadının o mehri alıp sahiplenmesi reşit olmasına bağlıdır. Gönül hoşluğuyla yapacağı bağışın geçerliliği de ancak reşit olması halinde geçerlidir. Nitekim Bakara sûresinin 229 ve Nisâ sûresinin 19. âyetlerinde de evli kadınlar kendi malları üzerinde tasarrufa yetkili kadınlar olarak tanımlanmıştır. Bütün bu âyetler gösteriyor ki, eşlerden her biri malları üzerinde tasarruf yetkisine sahip reşit kimseler olmalıdır. Nikâh anından itibaren evli kişi vasfını kazandıkları için nikâh esnasında reşit olmaları kaçınılmazdır.

Hiz. Âişe'nin küçük yaşta evlendiğine dair yukarıda sözü edilen rivayetle birlikte aynı konuyla ilgili farklı rivâyetler, tarihi olaylar arası mukayese ve çıkarımlar ve tarihi kaynaklardan hareketle Hiz. Âişe'nin zıfat yaşının 8-21 yaş aralığında olduğuna dair tespitler de bulunmaktadır.²¹²

Hiz. Âişe'nin başta olmak üzere küçüklerin evlendirildiğine dair sözü edilen rivayetler, Nisâ sûresinin 6. âyetinde geçen nikâh çağı ifadesi ile birlikte düşünülmelidir. Çünkü o günkü toplumun zihninde bu ifadenin bir anlam taşıyor olması gerekir. İbrahim sûresinin 4. âyetinde iyice açıklasın diye her elçinin kendi toplumunun dili ile gönderildiği bildirilmektedir. Ayrıca Rasûlullah o toplumun genel kabulünün dışında bir iş yapmış olsaydı bunu gündeme getirmek için yarışanlar olurdu²¹³.

Küçüklerin evlendirilmesine cevaz verirken sözü edilen maslahat prensibi de oldukça tartışmaya açıktır. Küçükler evlendirilerek ekonomik, biyolojik ve psikolojik olarak kaldıramayacakları yükün altına sokulmuş ve kişinin sevme, sevilme gibi en tabii hak ve ihtiyaçları ihlal edilmiş olmaktadır. Evlilik müessesesinden beklenen hangi maslahatlar bu evlilikten beklenebilir?

²¹² Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hiz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örneklerinde Bir İnceleme)”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl. 8, sayı. 20, Yaz 2004, s. 184 vd. Öte yandan Rasûlullah'ın Hiz. Âişe ile altı yaşında nişanlanıp dokuz yaşında evlendiği sonucuna ulaşan bir çalışma için bk. Mehmet Azimli, “Hiz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 16, sayı. 1, 2003, s. 28 vd. Bir başka araştırmacı her iki grubun görüş ve delillerine yer verdikten sonra Hiz. Âişe'nin küçük yaşta evlendiğine dair rivâyetlerin kısmen daha güçlü olduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Bünyamin Erul, “Hiz. Âişe Kaç yaşında Evlendi? Dokuz Mu? On Dokuz Mu? ”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c: XIX, sayı: 4, 2006, s. 637 vd. Ayrıca bk. Dr. T.O. Shanavas, “¿Era novia Aisha a los seis años? El viejo mito expuesto por”, <http://www.webislam.com/?iDoktoraTezi=5292>. Makalenin Beşir Bekârî tarafından Arapça'ya tercümesi için bk. oasisdetolerancia.maktoobblog.com/966459.

²¹³ Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hiz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örneklerinde Bir İnceleme)”, *Ekev Akademi Dergisi*, s. 196.

Görüldüğü gibi âyetlerden istidlâl yaparken, âyetler arası ilişkilere dikkat edilmemiş, sünnez başlı başına müstakil bir delil kabul edilip küçüklerin evlendirilmesine dair zihinlerde oluşturulan ön kabul, âyetleri anlamının önünde engel teşkil etmiş, bu sebeple Arap dilbilgisi kuralları, fıtrat delili ve toplumun kadına bakış açısının bir uzantısı olarak kadın ve mal arasında benzerlik olduğu düşüncesiyle fikhî kıyas şartları ihlal edilmiştir. İleri sürülen her delil üzerinde ihtilafın olmasına rağmen icmâdan bahsedilebilmiş, küçüklere yapılabilecek en büyük kötülük maslahat olarak görülebilmıştır.

Sonuç olarak küçüklerin evlendirilmesine dair getirilen deliller bize göre kabul edilebilir değildir. Küçüklerin evlendirilmesi hükmüne ulaşmak için küçüklük vasfından hareketle mal velâyetine yapılan kıyas, hem *kıyâs fâsîdû'l-i'tibâr* yani nassa muhalif hem de *kıyâs ma'a'l-fârik* yani asl ile fer arasında örtüşmenin olmadığı bir kıyastır. Âyetlerle, küçüklerin evlendirilemeyeceği hükmüne varıldıktan sonra, küçüklerin evlendirilebilmeleri hükmünü doğuracak kıyas yapılamaz.

SONUÇ

Yüzyıllarca usûl eserlerinde kıyas örneklerinin bildik birkaç örnekle sınırlı olması dikkat çekicidir. Ve belki de çok daha önemlisi bu bildik birkaç kıyas örneğinin usûlde anlatılan kıyasla ne derece örtüşüp örtüşmediğidir. Mesela hamr örneği, hamrın da dahil tüm sarhoş edicilerin lafzın delâletiyle haram olduğu görüşünde olanlara göre, hakkında nas olan bir konuda kıyas yapmak anlamına gelir. Böylesi bir davranış, esasında kat'î olması gereken bir hükmün zannîye çevrilmesi sonucunu doğurur. Küçüklerin evlendirilmesi hükmüne kıyasla ulaşılması da hem hakkında nas olan hem de asl ve fer' arasında herhangi bir uygunluğun bulunmadığı bir konuda yapılan kıyas örneğidir. Faiz örneğine gelince, önce altı maddenin bazı satış şekillerini yasaklayan hadisin ta'lîl edilebilir olduğuna karar verilmiş, bu ta'lîl sonucunda her mezheb farklı illetlere ulaşmış, sonra bu illetlerden hareketle uygulamada karşılaşılan sorunlar hem hadisin kendisini hem de ulaşılan illetleri hükümsüz bırakan tadillerle çözülmeye çalışılmıştır.

Usûl eserlerinde kıyas bağlamında kendisine en fazla atıfta bulunan bu üç örneğin, hem usûl eserlerindeki kıyas nazariyesiyle ve hem de ulaşılan sonuçlar açısından Kuran'la örtüşmediğini söyleyebiliriz. Bu yargı, fıkıh külliyatında hatırı sayılır bir yoğunluğa sahip kıyasen verilen hükümlerin ne kadar tartışmaya açık olduğunu göstermesi açısından da manidardır.

HZ. MUHAMMED'DEN SONRA NESH MESELESİ

Dr. Yüksel MACİT*

İslam âlimleri genelde Peygamberden sonra neshi kabul etmezler, ancak birkaç alim Kur'an'dan bir hükmün kıyas ve icma ile neshini caiz görmüştür. Daha önemlisi İmam Maturidî (ö333/944) Te'vilatu Ehli's-Sünne kitabında icthad ile neshten bahsetmektedir. O, Hz. Ömer'in Kur'an'da geçen müellefe-i kuluba zekât vermemesini icthad ile nesh olarak değerlendirmiştir. Biz de onunla aynı görüşteyiz. Peygamberden sonra nesh caizdir, çünkü şartlar değişiyor. Bu bir değerlendirmedir, başkaları başka değerlendirme yapabilir. Konu tartışmaya açıktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, sünnet, kıyas, icma, icthad, nesh.

The Discussion of Repeal in The Post-Prophet Muhammad

In General Islamic scholars did not admit repeal in the Post-Prophet Muhammad, but a few schoolars permitted repeal of one decision of Qur'an by the analogy and the consensus. As more important, the Imam Maturidî (d.333/944), in Te'vilatu Ehli's-Sunna, mentioned repeal by ijthad. He evaluated that Omar was not giving alms to muallafatu'l-kulub mentioned in Qur'an, as repeal by ijthad. We agree with him. The repeal in Post-Prophet is permissible, because conditions are changing. Tis is a evaluation, the others can evaluate else. The matter is discussible.

Key Words: Qur'an, sunna, analogy, consensus, ijthad, repeal.

Giriş

Daha önce bazı eserlerimizde, Hz. Ömer'in ilgili ayet varken müellefe-i kuluba (kalpleri İslam'a ısındırılmak istenenlere), artık size ihtiyaç yoktur diyerek zekât vermemesinden ve her hukuk sisteminde gerekçesi değişen yasaların yürürlükten kaldırılmasının doğal karşılanmasından hareketle İslam hukukunda da Peygamberden sonra neshin devam etmesinin tabii olduğunu, bu neshi tevil ile reddetmektense nesh edilen bir hükmün ihtiyaç

* Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, ymacit@inonu.edu.tr

varsa tekrar uygulamaya konulabileceğini kabul etmenin hukuk mantığı açısından daha doğru olacağını belirtmiştik.¹ Hz. Ömer'in benzer uygulamalarına da dayanılarak konuya ahkâmın değişmesi bağlamında bakan çalışmalar da yapılmıştır.² Ancak biz bu makalede meseleyi Hz. Muhammed'den sonra nesh bağlamında ve İmam Maturidî'nin (ö.333/944) Hz. Ömer'in müllefe-i kuluba zekât vermemesini "ictihad ile nesh" olarak değerlendirmesi ekseninde tartışacağız. Tartışmaya geçmeden önce neshin anlamı ve kısımları üzerinde kısaca durmamız uygun olur.

Nesh sözlükte izale, giderme, nakil, iptal ve kaldırma anlamlarına gelir. Fıkıh usûlü kitaplarına göre terim olarak nesh, şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir hüküm ile kaldırılmasıdır. Fıkıh usûlcüleri her iki hükmün, nasih ve mensuhun şer'î olması kaydını koyarlar. Neshin tanımında ihtilaf yok değildir, ancak ihtilaf daha çok lafzîdir, üslup farklıdır, hepsi özde yukarıdaki tanımda birleşir.

Nesh genelde dört kısma ayrılır: Kitab'ın (Kur'an) Kitab ile neshi, sünnetin sünnet ile neshi, Kitab'ın sünnet ile neshi ve sünnetin Kitab ile neshi. Kur'an'da neshi kabul etmeyen birkaç kişi hariç, ilk iki kısım neshte âlimler arasında ihtilaf yoktur. Son iki kısım neshte ihtilaf vardır. Bazı fıkıh usûlü kitaplarında Kur'an'ın kıyas ve icma ile neshi de tartışılmıştır. Azda olsa bunlar ile neshi mümkün gören âlimler vardır. Yukarıda atıfta bulunduğumuz ve aşağıda daha geniş olarak ele alacağımız üzere İmam Maturidî biraz daha ileri giderek Tevilat'ında, "ictihad ile nesh"ten söz etmiştir. Biz bu nesh kısımlarından Peygamberden sonra nesh ile doğrudan ilgisi olan kısımları tartışacağız.

I. Kur'an'ın Kıyas İle Neshi

Fıkıh usûlcüleri, büyük çoğunluğa göre Kur'an'ın kıyas ile nesh edilemeyeceğini vurgularlar, aksi görüşte olanların az olduğunu belirtirler, kendileri de Kur'an'ın kıyas ile nesh edilemeyeceğini söylerler. Bu konuda onların gerekçelerinin ve karşı görüşü nasıl tevil ettiklerinin kendi ifadelerinden görülmesi için bazı örnekler:

Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö.474/1081) şöyle demektedir:

"Fakihlerin büyük çoğunluğu ve usûl sahipleri kıyas ile neshin caiz olmayacağı üzerinde ittifak etmişlerdir. Ebu'l-Kasım el-Enmatî (ö.288/901)³ ise şöyle dedi: 'Celî (açık) kıyas ile nesh caiz olur.' Bu ihtilaf değildir, çün-

¹ Bk. Macit, Yüksel, *İslam Anayasa Hukukuna Giriş*, Tavas 1990, s. 62-63; a. mlf., *İslam Hukuku Alanında Nadir Fikirler*, Malatya 2002, s. 87-88; a. mlf., *Mutezile'den Aforizmalar*, İstanbul 2004, s. 59-60; a. mlf., *İslam Hukuku*, Malatya 2006, s. 131-133.

² Bk. Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2007, sayı: 7, s. 13-50.

³ Enmatî, Şafî mezhebinde üstün görülen âlimlerden biridir, Müzenî ve Rebi'den fıkıh öğrenmiştir, İbn Süreyc de ondan fıkıh almıştır. Bk. el-İsnevî, Abdurrahim, *Tabakatu's-Şafiiyye*, Beyrut 1987, I, 33, no, 26.

kü celî kıyas ona göre **mefhumu'l hitaptır**; bu hakikatte kıyas değildir, nutk (söylenmiş) gibidir. Şaz (az) bir grup ise şöyle dedi: Kendisiyle tahsis vaki olan/gerçekleşen her şey ile nesh olabilir.”⁴

es-Serahsî (ö.490/1097) ise şöyle der:

“Âlimlerin cumhuru arasında Kitap ve sünnetin **kıyas ile nesh edilemeyeceği hususunda ihtilaf yoktur**, Şafîi ashabından **İbn Süreyc** (ö.306/918) bunu caiz görmektedir, ancak onlardan el-Enmatî bu şebah (bazı yönlerden benzetme) kıyası ile caiz olmaz, **asıllardan çıkarılan kıyas ile caizdir**; Kur'an'dan çıkarılan her kıyas ile Kitab'ın neshi caizdir, **sünnetten çıkarılan her kıyas ile sünnetin neshi caizdir**; çünkü bu hakikatte Kitab'ın Kitab ile, sünnetin sünnet ile neshidir, bu şekilde kıyas ile hüküm hakikatte Kitap ve sünnet üzerine havaledir diyordu. **Bu görüş sahabenin ittifakı ile batıldır**; onlar Kitap ve sünnete muhalif reyin terk edilmesi üzerinde birleşmişlerdir. Nitekim Ömer (r.), cenin hadisi hakkında şöyle demiştir:

‘Nerdeyse o konuda reyimizle hükmedecektik, Hâlbuki hakkında Rasulullah'ın sünneti varmış.’ Ali (r.) ise şöyle demiştir:

‘Din rey ile olsaydı mestin altı üstünden meshe daha layık olurdu, fakat Resulullahın mestin altını değil üstünü mesh ettiğini gördüm.’

Ayrıca kıyas, ilmi gerektirmezken onun ile kesin olarak bilgiyi gerektiren şey nasıl nesh olur? Açıkladığımız üzere nesh hükmün bekasının müddetini ve onun o vakte kadar güzel olduğunu beyandır, **güzelin vaktinin sona erdiğini bilmede reyin gücü yoktur**. Bu kıyas ile sabit hüküm Kitap ile sabit olur iddiası ise zayıf bir sözdür; Kitap ve sünnette açıklanan asla kıyas edilen vasfın, nas ile sabit hüküm manası taşıdığı kesin değildir. Kıyas edenlerden hiç kimse hadiste sayılan altı şey dışında riba hükmü, içinde bu altı şeyin zikredildiği nas ile sabittir demez.”⁵

Yaptığımız bu nakillerden anlaşılıyor ki, Kur'an'dan bir hükmün kıyas ile nesh edilebileceğini düşünenler ve bunu ifade edenler olmuştur, ancak görüşleri tevil edilerek, yumuşatılarak Kur'an'ın kıyas ile nesh edilebileceği şeklinde bir sonucun çıkmamasına çalışılmıştır. **Kıyasa rey karıştığı için kıyas ile neshten sakınılmıştır**. Sahabeden rey aleyhi sözler nakledilmiştir, ancak onların rey ile fetva verdiklerine dair rivayetler de gelmiştir. Bu cümleden olarak en-Nazzam (ö.231/845), sahabe dinde rey ile hüküm vermeyi kınadığı halde kendileri rey ile hüküm vermişlerdir ve bu konuda çelişkili

⁴ el-Bâcî, Ebu'l-Velid, *İhkamu'l-Fusul fi Ahkami'l-Usul*, (thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut 1986, s. 429. Bâcî, sahâbi kavli (görüşü) ile de neshin gerçekleşmeyeceğini belirtir. Bk. el-Bâcî, *İhkam*, s. 427.

⁵ es-Serahsî, *el-Uşûl*, İstanbul 1984, II, 66.

rivayetlerde bulunmuşlardır diye onları tenkit etmiştir.⁶ Sahabenin ya reyî kınayan sözleri yanlış veya rey ile hükmetmeleri yanlıştır veyahut kınanan rey nas varken gerekçesiz, keyfî olarak hüküm verme olmalıdır.

Kadı Abdulcebbar (ö.415/1025) bu hususta eş-Şer'iyyat'ta şöyle der:

“Açıklandığı üzere rey (re'y) lafzı ile yapılan yerme (zem) özel konudur, rey sözü ile özel olarak bizim dediğimize karşı itiraz edilemez. **Rey ancak kıyas yapan kimse ve ictihad metodunu kabul edenden vâki olur, reyî tevil etmek gerekir.** Bu göstermektedir ki sahabe fûru hakkında ve onların hükmünü asıllarda ictihad ve kıyas yoluyla talepte dünya işleri ve harpler vb. konularda reye taalluk eden bir yola girmişlerdir ve onun için o konularda görüşü reye izâfe etmişlerdir. Yine onun için Emirü'l-müminin (Ali): Benim reyim (görüşüm) ve Ömer'in reyî, efendilerine çocuk doğurmuş cariyelerin satışından men ederdi, sonra onların satışını caiz gördüm demiştir; bir reyden başka reye geçmiştir, **iki yoldan birini kötülemeden, yeni görüşü ile eskisini inkâr etmeden.** Bu bizim kastettiğimiz reydir. Ebû Haşim (ö.321/933), Resulullahın ictihadı tasvibi konusunda Muaz haberine dayandı; çünkü Muaz, Kitab ve sünnette bulamadığında reyî ile ictihad edeceğini söylemişti.⁷ Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915) bu haberin sıhhatini zayıf bulsa da, o haber ile istidlâl ciheti açıktır. Peygamber (sav), Muaz'ın rey ile ictihadını tasvip etti. **Nerdeyse murad edilen yalnız kıyas ve ictihad metodu olduğu zaman ictihad reye izâfe edilir, çünkü o nas üzerinde düşünmek şeklinde ictihad etseydi, ictihadın reye izâfesi doğru olmazdı ve Kitab ve sünnette hüküm bulunmadığında Muaz'ın reye geçeceğini söylemesi kesinlikle yanlış olurdu.** Çünkü o iki kaynaktan birinde bulunan nas ile ictihad etseydi, hüküm Kitab ve sünnette yok olmazdı ve üçüncü sırada ictihadı zikretmesi doğru olmazdı.”⁸ Kadı Abdulcebbar, el-Umed'de de şöyle der: **“Rey, şer'î örfte ictihad ve kıyası birlikte ifade eder”**⁹

Bu açıklamaya göre rey, ictihad ve kıyas olarak hüküm kaynağıdır, rey kötü bir şey değildir. Bilindiği üzere Kur'an'ın rey ile tefsir edilmesini kınayan hadis rivayeti de vardır, ama sonuçta Kur'an yine rey ile tefsir edilmiştir; tefsir kitapları ortadadır. Rey ile tefsir, rey ile hüküm kaçınılmazdır. Önemli olan reyînin makul ve toplumun yararına olmasıdır. Rey bu açıdan

⁶ Bk. er-Râzî, Fahreddin, *el-Mahsul*, (thk., Taha Cabir Feyyaz Alvanî), 2. Baskı, Beyrut 1992, IV, 334-336. Nazzam'ın sahabeyi tenkitlerini Râzî, Cahız'ın Fütüya kitabından nakletmiştir. Nazzam'ın konumuzla ilgili bir tenkidi şöyledir: “*Ebu Bekr'den şöyle dediğini rivayet ettiniz: Allah'ın Kitabı hakkında reyimle dersem (hükmedersem) beni hangi yer saklar. Sonra şöyle rivayet ettiniz: Ebu Bekr'e kelale'den soruldu, o şöyle dedi: O konuda reyimle diyorum, doğru ise Allah'tan, hata ise benden ve şeytandan.*” er-Râzî, *el-Mahsul*, IV, 334.

⁷ Bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 3; Dârimî, “Mukaddime”, 20; İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 230, 236, 242.

⁸ Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen, *el-Muğnî fî Ebvabî'l-Tevhid ve'l-Adl*, XVII. eş-Şer'iyyat, Kahire 1963, s. 300.

⁹ Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *Şerhu'l-Umed*, (thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Züneyd), Medine 1410/1989, I, 379.

değerlendirilir. İlgili ayet¹⁰ ve Peygamberin uygulaması olmasına rağmen Hz. Ömer aklî gerekçelerle, malın tekelleşmemesi, sonra gelen Müslümanlara bir şeyler kalması ve sınırların korunması için, alınan toprakları (Sevad arazisi) savaşımlar arasında dağıtmayıp vergi karşılığında sakinlerine bırakmıştır.¹¹ Buna karşı çıkanlar olunca bazı ayetlerle¹² dolaylı bağlantı kursa da Ömer'in gerekçeleri aklîdir, reye dayanmaktadır, **reyi de Müslümanların maslahatına bağlıdır.** Bize göre bu olay rey ihtihadı ile nesh olarak görülebilir. Hz. Ömer bu konuda ayete dayanmıştır hükmünü öne çıkaranlar da olabilir.

II. Kur'an'ın İcma İle Neshi

İcma ile nesh¹³ konusunda da âlimlerin çoğunluğu olumsuz düşünmektedir, ancak icma ile neshe ılımlı bakan ve bu görüşte olan âlimler de vardır.

Kadı Abdulcebbar, icma ile nesh hususunda şöyle bir diyalektikte bulunur:

“Eğer denirse: Siz şöyle diyorsunuz: İcma kesin delil olsa da, onun ile nesh gerçekleşmez.”

“Ona şöyle denir: **Nesh vaki olacak şekilde icma bulunsaydı, icma ile neshin gerçekleşmesi doğru olurdu.** Ancak ondan men edilir, çünkü icma ile nesh bulunmaz veya **bulunduğu zaman nesh diye isimlendirilmekten men edilir.** Bu konuda ve benzerlerinde dediğimiz şey, söylediğimize muhaliftir. Biz deriz ki, bu konuda ihtilaf caiz olmaz. Tahsis ve başka konuda icma ve ef'âl (Peygamberin fiilleri) ile beyan gerçekleşebilir, çünkü ileride açıklayacağımız üzere delil (ayet), icma'nın delil olduğunu göstermiştir.”¹⁴

Kadı Abdulcebbar'ın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre sanki o, icma ile nesh olur diyecek diyemiyor, **muhalif icma'ı, tahsis gibi beyan olarak niteliyor.** Aynı tutumu akıl ile nesh konusunda da gösteriyor, şöyle diyor:

“Eğer denirse: Nesh akılların delilleri ile gerçekleşmez diyorsunuz. Siz de akıl delilinin delâletini sınırlamış oluyorsunuz.”

“Ona şöyle denir: **Bize göre nesh, ıskat ve izale (düşürme ve giderme/kaldırma) şeklinde olduğu zaman akıl ile nesh gerçekleşebilir, fakat nesh diye isimlendirilmez.** Ama nesh, birinci hükme zıt şer'î hüküm ile (değiş-

¹⁰ “Biliniz ki, ganimet olarak aldığınız bir şeyin beşte biri Allah, Resulü, onun akrabaları, yetimler, yoksullar ve yolcular içindir.” Enfal (8), 41. Bu ayete göre geri kalan ganimet savaşımlardır.

¹¹ Bk. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 5. Baskı, Kahire 1396 h., s. 25-38; Ebu Ubeyd, Kasım b. Selam (ö.224/839), *Kitabu'l-Emval*, (thk. Muhammed Halil Heras), Beyrut 1986, s. 151-154.

¹² Haşr (59), 8-10.

¹³ İcma-nesh ilişkisini çeşitli yönlerden ele alan şu esere bakmakta yarar vardır. Pekcan, Ali, *Klasik usûl Düşüncesinde İcma Doktrini*, Konya 2009, s.128 vd.

¹⁴ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyyat, s. 91.

tirme şeklinde) olduğu zaman akıl delili ile nesh gerçekleşmez. Çünkü aklî deliller, böyle neshe delâlet etmez.”¹⁵

Serahsî ise şöyle der: “İcma ile neshe gelince bazı üstatlarımız (şeyhlerimiz) buna cevaz vermiştir. **‘Şu yolla ki, icma nas gibi yakın (kesin) bilgi ifade eder, onun ile nesh caiz olur.** İcma meşhur haberden daha kuvvetlidir, nassa ziyâde konusunda işaret ettiğimiz üzere, icma ile bu daha önceliklidir. Ancak üstatların çoğunluğu icma ile neshi caiz görmez; çünkü icma görüşlerin bir şey üzerine birleşmesinden ibarettir. Açıkladığımız üzere Allah katında bir şeyin güzel veya çirkin olduğunun vaktinin son bulduğunu bilmede reyin gücü yoktur. Sonra nesh zamanı Resulullahın hayatta olduğu zamandır, ondan sonra nesh olmayacağı üzerine ittifak etmişizdir.”¹⁶

Serahsî, icma ile neshi mümkün gören Hanefî üstatların ismini vermiyor, ancak Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) onlardan isim veriyor, şöyle diyor: “İcma’nın nasih olmasına gelince İsa b. Eban (ö.220/835) buna cevaz vermiştir. Doğru olan bunun caiz olmamasıdır.”¹⁷

Necmüddin et-Tûfî (ö.716/1316) el-Bülbül adlı muhtasar fıkıh usûlü eserinde icma ile nesh konusunu şöyle özetler: “İcma nesh olmaz, icma ile de nesh olmaz. Çünkü nesh ancak peygamber zamanında olur, o zaman da icma olmaz; çünkü nasih ve mensuh birbirine zıttır, **icma nassa zıt olmaz, ona aykırı olarak kurulmaz.** İleti nas ile açıklanmış kıyasî hüküm, başkasına muhalif nas gibi nasih ve mensuh olur.”¹⁸

Tûfî adı geçen eserinde başkasının eserini özetlese de, bir maslahatçı olarak onun icma ile nesh olur diyebilmesi beklenirdi, çünkü önemli olan maslahattır, naslar da, icma da maslahata mebnidir. Maslahat değişince ona bağlı hükümler de değişir. Ancak gerekçe olabilmesi için maslahat mazbut olmalıdır kaydı konabilir. Maslahattan maksat, şahsî çıkar değil, kamu/ toplum yararadır.

III. Kur’an’ın İctihad İle Neshi

Geçen nakillerden anlaşılacağı üzere Kur’an’ın kıyas ve icma ile neshini caiz görenler az da olsa vardır, ancak onlardan çok daha ileri olarak İmam Maturidî, tefsir kitabı Tevilatu Ehli’s-Sünne’de, Kur’an’da zekâtın verileceği yerlerle ilgili ayeti¹⁹ tefsir ederken, Hz.Ömer’in, müellefe-i kuluba

¹⁵ Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, XVII. eş-Şer’iyyat, s. 90.

¹⁶ es-Serahsî, *el-Usul*, II, 66.

¹⁷ er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 357.

¹⁸ et-Tûfî, Necmüddin Süleyman b. Abdulkavî, *el-Bülbül fî usûli’l-Fıkh* (Muhtasarı Ravdati’n-Nazır li’l-Muvaffâk), Riyad 1383 /1963, s. 82.

¹⁹ “Sadakalar (zekâtlar) Allah’tan bir farz olarak fakirler, yoksullar, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam’a ısındırılmak istenenler (müellefe-i kulub), köleler, borçlular, Allah yolunda olan ve yolda kalan içindir. Allah, bilir ve hikmet sahibidir.” Tevbe (9), 60.

zekât vermemesini anlatarak²⁰ şöyle demektedir:

“Bu ayette ictihad ile neshin cevazına delil vardır (ve fi'l-ayeti delâletü cavazi'n-nesh bi'l-ictihad.)”²¹

İmam Şafî, Ku'ran'ın sünnet ile nesh edilemeyeceğini söylerken,²² İmam Maturidî'nin, Kur'an'ın ictihad ile nesh edilebileceğini söylemesi önemlidir. Bunu diğer mezhep imamı ve Mutezileden usûl sahipleri de söyleyememiştir.²³ Hatta bu çağda Yusuf Musa, Hz. Ömer'in müellefe-i kuluba zekât vermemesini, zamanla hükmün değişmesine güzel bir örnek olarak gösterirken, bunun bir nesh olarak anlaşılmaması için birçok tevil yapmıştır.²⁴ Ancak bu tevil ile kapanmaz, çünkü hükmün neshi zaman ile; **hükmün zamanla değişmesiyle nesh arasında bir fark yoktur.** Nesh ya hükmü iptal edip yerine başka hüküm koymama veya başka hükümle değiştirme şeklinde olur.²⁵ Ancak nesh Peygamber döneminde hükmün değişmesi olarak sınırlanırsa, o zaman Peygamberden sonra hükmün kalkmasına veya değişmesine başka bir isim bulmak gerekir. Fakat bu şekli ve lafzî bir ayırım olur, hakikatte o yine nesh olur.

Hz. Muhammed'ten sonra Hz.Ömer'in müellefe-i kuluba zekât vermemesini İmam Maturidî'nin açıkça “icdihad ile nesh” olarak değerlendirmesini zamanımızda **hükmün askıya alınması** şeklinde yorumlayanlar var-

²⁰ “Allah'ın 've'l-müellefeti kulubuhum' sözüne gelince daha önce zikrettiğimiz üzere Peygamber (sav) münafıkların reislerine zekât veriyordu, onları İslam'a ısındırmak için, rivayet edildiği üzere onlardan birine yüz deve veriyordu (...) Akra' b. Habis ve Uyeyne b. Fulan Ebu Bekr'e geldiler, ey Resulullah'ın halifesi, ekin bitmez, faydasız (ölü) arazi var; uygun görürsen orasını bize ıktâ'et (ver) dediler. Ebu Bekr onlara bir belge yazdı, Ömer'i de şahit gösterdi, şahit olması için orada olmayan Ömer'e gittiler, Ömer yazılamı iştince yazıyı ellerinden aldı, baktı, onu imha etti. Onlar Ömer'e kötü söz söylediler. Ömer şöyle dedi: Resulullah sizi İslam'a ısındırmak istiyordu, o zaman İslam azdı, Allah İslam'ı aziz etmiştir, gidin çalışın...” el-Maturidî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (nesih), Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, no: 47, 236

²¹ Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 236/b. Maturidî, tefsirinde neshin diğer şekillerinden: Kitab'ın Kitab ile Kitab'ın sünnet ile, sünnetin Kitab ile ve sünnetin sünnet ile neshinden de bahsetmektedir. Bk. el-Maturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (thk. Muhammed Müstefiz er-Rahman), Bağdat 1983, I, 212-214-348-351. İmam Maturidî'nin usûle ilikin görüşleri hakkında bk. Pekcan, Ali, “İmâm Mâtürîdî'nin “Usûl-ı Fıkh”a Dair Görüşleri Ya Da “Meâhizü's-Şerâi”i Yeniden Kurmaya Çalışmak”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun 2004 (sayı: 2), s. 151-172.

²² Şafî, Risale'de (İstanbul 1985, 55) şöyle der: “Sünnet Kitabı nasih (neshedici) değildir, ancak ona tabidir.” “Allah'ın Kitabını ancak Kitabı nesheder.” el- Cüveynî'de şöyle der: “Kitab'ın sünnet ile nesh olmayacağına Şafî'nin cevabı kesin. Sözü sünnetin Kitab ile neshinde tereddütlü. Mütakellimlerin tercih ettiği görüş açık gerçektir: Kitab'ın sünnet ile neshi mümkündür.” el- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn, *el-Burhan fi usûli'l-Fıkh*, (thk. Salah b. Muhammed), Beyrut 1997, II, 253.

²³ Mutezileden Kadı Abdulcebbar, nübüvvet Hz. Muhammed ile sona ermiştir, ondan sonra nesh olmaz der, talebesi Ebul-Huseyn el-Basrî ise Peygamberden sonra nesh olmayacağına dair hadis bulur. Bk. Kadı Abdulcebbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, (thk. A.S. Azmi), ts, 25; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mutemed fi usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1983, I, 373.

²⁴ Bk. Yusuf Musa, *Fıkh-ı İslam Tarihi*, (çev.: A. Meylanî), İstanbul 1983, s. 82-87.

²⁵ Bk. el-Hazimî el-Hamazani, Ebu Bekr Muhammed b. Musa, *el-İtibar fi'n-Nasih ve'l-Mensuh mine'l-Asar*, (thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı), 2. Baskı, Kahire 1989, s. 51-52.

dır.²⁶ Ancak fıkıh usûlü kitaplarında hükmün askıya alınması şeklinde bir kural yoktur, modern hukukta ise bu çok özel durumlarda olur, yürürlükte olan Sıkıyönetim Kanununun bir süre uygulanmaması, ihtiyaç olunca tekrar uygulanması gibi.²⁷ Hz. Ömer'den (M.634-644) çok sonra Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (M.717-720) müellefe-i kuluba zekâttan pay verdiği dair rivayetler vardır, ancak fakihlerin çoğu Hz. Ömer'in uygulamasına göre hüküm vermiştir. Hatta Hanefî fakih el-Mevsîlî (ö.683/1284) bu konuda sa-
habe icma'ından söz eder.²⁸

Bu konuda olduğu gibi Kur'an'dan bir hüküm icthad ile nesh edilebilirse o zaman geriye ne kalır? Bu soru birçok Müslümanı kaygılandırıyor. Bu hissiyatı anlıyoruz, işitiyoruz, ancak bu, Kur'an'ın tümü icthad ile nesh edilebilir anlamına gelmez; ibadetler gibi gerekçesi bilinmeyen hükümler kalır, gerekçesi bilinen, maslahatı değişen hükümler icthad ile kaldırılır, metin durur. İhtiyaç olursa hüküm tekrar uygulanır.

Fıkıh usûlü kitaplarında geçen, nesh edilen hüküm bir daha uygulanamaz anlayışının Kur'an ve sahih hadisten açık bir temeli yoktur, usûlcülerin yorumudur. Nesh edilen hüküm bir daha uygulanamaz anlayışı yüzünden Kur'an'da neshi inkâr edenler vardır. Sayıları az da olsa bunlar geçmişte de²⁹ günümüzde de vardır.³⁰ Bize göre neshe dair açık ayetler³¹ olduğu için Kur'an'da neshi inkâr yerine geçmişte nesh edildiği kabul edilen bir hükmün ihtiyaç varsa tekrar uygulamaya konulabileceğini kabul etmek hukuka daha uygun olur. Çünkü bütün hukuk sistemlerinde bir yasa bir anayasada kaldırılırken, sonraki anayasada tekrar konabiliyor. Nesh/yürürlükten kaldırma her hukuk sisteminde devam ediyor, İslam hukukunda neden devam etmesin? Bu hukuku eksiltmez, aksine geliştirir. Neshi inkâr hissîdir; Yahudiler de Musa'nın şeriatı mükemmeldir, değişmez, nesh olmaz demiştir,³² ama zaman birçok hükmünü değiştirmiştir.

²⁶ Talip Özdeş, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul 2003, s. 235-237) kitabında, Maturidî'nin bu görüşünü "Nassla Sabit Olan Bir Hükmün Askıya Alınması" başlığı altında vermektedir. Ona göre Maturidî nesh edilen bir hükmün tekrar uygulamaya konulup konulamayacağı hususunda bir açıklama yapmamıştır. Özdeş'in bu kitabının aslı doktora tezi olduğundan Maturidî'nin icthad ile nesh görüşünü hükmün askıya alınması şeklinde yumuşatmış olabilir. Yoksa Maturidî'nin icthad ile neshten söz ettiği açık. Uzun süre bir hüküm askıya alınmaz.

²⁷ Bk. Gözübüyük, A.Şeref, *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*, 26. Baskı, Ankara 2007, s. 69-70.

²⁸ Bk. el-Mevsîlî, *el-İhtiyar*, İstanbul 1981, I, 118.

²⁹ Fıkıh usûlü kitaplarında Kur'an'da neshi inkâr eden Müslümanlardan genelde Ebu Müslim Amr b. Bahr el-İsbahanî (ö.322/934), kısaca Ebu Müslim el-İsfahanî ismi geçer. Bk. er-Râzî, *el-Mahsul fi İlmi usûli'l-Fıkıh*, III, 307; Abdulaziz el-Buharî, *Keşfu'l-Esrar*, 3. Baskı, Beyrut 1417/1997, III, 302.

³⁰ Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III* (Ankara 1997, 67) kitabında Kur'an'da Neshi Yoktur başlığı altında şöyle demektedir: "İşte hayatım böyle devam ederken, Kur'an'a baktığım zaman mensuh, hükmü lağvedilmiş, yok farzedilmiş bir ayet problemimi çözdü. Bundan anladım ki, Kur'an'da hükmü kalmamış, geçersiz hiçbir ayet yoktur."

³¹ "Biz bir ayeti nesh eder veya onu unutturursak ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz." Bakara (2), 106. "Biz bir ayeti başka bir ayetin yerine tebdil ettiğimiz/getirdiğimiz zaman, Allah ne indireceğini bildiği halde, Peygambere sen müfterisin dediler, aksine onların çoğu bilmezler." Nahl (16), 101. Ayrıca bk. Enfal (8), 65.

³² Bk. Musa İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairîn*, (thk. Hüseyin Atay), A.Ü.Basımevi, Ankara 1974, s. 415-418.

Sonuç

Hz. Muhammed'den sonra Kur'an'dan bir hükmün kıyas ve icma ile nesh edilebileceğini geçmişte söyleyen İslam âlimleri az da olsa vardır, ancak bu görüşleri tevil edilmiştir. İmam Maturidî ise Kur'an'dan bir hükmün ictihad ile nesh edilebileceğini söylemiştir; dayandığı delil, Kur'an'da ilgili hüküm varken, Hz. Ömer'in artık size ihtiyaç yoktur diye müellefe-i kulu-ba zekât vermemesidir. Bize göre Hz. Ömer'in bu uygulaması tevil ile kapanmaz; bu, İmam Maturidî'nin cesaretle belirttiği gibi ictihad ile neshtir. Adına ne denirse densin burada Kur'an'dan bir hükmün uygulanmaması söz konusudur. Ancak Hz. Ömer ve İmam Maturidî'nin yaptığı şey bir ictihad olduğundan onlara katılmayanlar olabilir. Bize göre maslahat her devirde değiştiğinden Peygamberden sonra da nesh olabilir. Ancak yalnız Allah için (mahz) ibadetlerin hukukî gerekçesi bilinmediğinden onlar değişim dışında tutulur. Biz bu görüşteyiz. Bunun dışındaki hukukî konuların değişmesi tartışılabilir.

HUKUKA AYKIRILIK KAVRAMININ FIKİH İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Doç. Dr. Kemal YILDIZ*

Modern hukukta 'hukuka aykırılık' kavramı, Sorumluluk Hukukunda olduğu kadar diğer hukuk dallarında da kullanılan genel bir kavramdır. Bu makalede 'hukuka aykırılık' kavramı, önce modern hukuka göre genel özellikleriyle tanıtılmış daha sonra Fıkıh ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fıkıh ilmi literatüründe 'hukuka aykırılık' kavramıyla ilgili terimler üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hukuka aykırılık, bi gayri hakkin, taaddî, cinayet

The Concept of "The Contradiction to Law" and It is Valued According to the Science of Fiqh

The concept of "The contradiction to law", in the modern law, is a general notion used in all the branches as well as in that of responsibility law. In this article, the concept of "The contradiction to law" is firstly taken out clearly according to the modern law, then, it is valued according to the science of Fiqh. It is also dealt with the terms on the notion of the "The contradiction to law" in the literature of the science of the Fiqh.

Key Words: The contradiction to law, bi gayri hakkin, taaddî, cinayet

Giriş

Hukuka aykırılık, tüm alt dallarıyla hukuk sahasında kullanılan genel bir kavramdır. Özellikle bir fiilin cezaî, idarî ya da hukukî herhangi bir sorumluluk doğurabilmesi için hukuka aykırılık özelliği taşıması zorunludur.

*Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi

Hukuka uygun olan fiiller, tehlike sorumluluğu ve özel olarak düzenlenen bazı sebep sorumlulukları¹ hariç kural olarak sorumluluk doğurmazlar.

Hukuka aykırı olan ile hukuka aykırı olmayan davranış arasındaki fark, özellikle ceza hukuku sahasında canlı ve ölü iki organizma arasındaki fark kadar derin olduğu belirtilmesine² rağmen modern hukukta, hukuka aykırılık kavramı üzerine yapılan tartışmalara herkesin ittifak ettiği son nokta konulamamıştır.

Hukuka aykırılık, fiil ile hukuk arasında bir çelişmenin varlığını ifade etmektedir. Burada hukuk dendiğinde, esasen objektif anlamda hukuk düzeni düşünülmektedir.³ Fiilin hukuk düzeni ile çatışma teşkil etmesi söz konusu olduğunda, hukuka aykırılığın hukuk düzeninin geneli bakımından hüküm ifade edip etmediği tartışma konusu olmuştur. Bunun yanında hukuka aykırılık, maddî-şekli, objektif-sübjektif ve genel-özel şeklinde farklı bakış açılarından değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve hukuka aykırılık kavramıyla ilgili farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır.

Türk Hukuk Tarihinde önemli bir yere sahip olan ve son dönemlerde İslam Hukuku diye isimlendirilen Fıkıh ilmi sahasında hukuka aykırılık anlayışının ne şekilde ele alındığını, kapsamını, bu anlayışı ifade etmek için kullanılan terimleri incelemek, bu makalenin konusu olmuştur.

I-Modern Hukukta Hukuka Aykırılık Kavramı

Hukuka aykırılık, hukuk düzeninin bir kuralının ihlali⁴ ya da fiil ile hukuk düzeni arasındaki çelişme⁵ olarak tanımlanmıştır. Modern hukukta sistematik bir hukuka aykırılık kuramına, uzun ve ağır gelişen bir sürecin sonunda ulaşıldığına işaret etmek gerekir. Roma hukukunda bazı hukuka uygunluk sebeplerine yargıçlar tarafından kastın yokluğundan bahsederek yer verildiği, hatta meşru müdafaaanın tarihte uzun bir süre öldürme yetkisi ile bir bütün olarak algılandığı, nihayet on dokuzuncu yüzyılda Adolf Merkel'in, hukuka aykırılık kavramını, içeriği itibariyle ele aldığı, Von Liszt'in ise "maddi hukuka aykırılık" deyimini ilk defa kullanan yazar olduğu ifade edilmektedir.⁶

¹ Tehlike sorumlulukları ile özel olarak düzenlenen bazı sebep sorumluluklarında hakkaniyet gibi bir takım fikri temellere dayalı olarak hukuka aykırılık olmasa bile failin sorumluluğuna hükmedilebilir. Geniş bilgi için bk. Zahir İmre, *Doktrinde ve Türk Hukukunda Kusursuz Mesuliyet Halleri*, İstanbul 1949, s.16, 62-92; Haluk Tandoğan, *Kusura Dayanmayan Sözleşme Dışı Sorumluluk Hukuku*, Ankara 1981, s. 6-7, 48-49; Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*, İstanbul 2005, s.194-198.

² Tuğrul Katoğlu, *Ceza Hukukunda Hukuka Aykırılık*, Ankara 2003, s.17.

³ Katoğlu, *Ceza Hukukunda Hukuka Aykırılık*, s.19.

⁴ İmre, *Kusursuz Mesuliyet Halleri*, s.13; M. Kemal Oğuzman- M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İstanbul 1991, s.11.

⁵ Katoğlu, *a.g.e.*, s.19.

⁶ Katoğlu, *a.g.e.*, s.19-21.

Hukuka aykırılık kavramından anlaşılması gerekenin ne olduğunu açıklamak üzere doktrinde “Sübjektif teori” ve “Objektif teori” ismiyle başlıca iki teori ortaya çıkmıştır. Sübjektif teoriye göre, zarar verici fiil, ancak failin böyle bir fiili işlemeye yetkili olmaması halinde hukuka aykırıdır. Fiile hukuka aykırılık vasfını verdiren, failin başkasına zarar verme hakkının olmamasıdır. Burada “hukuka aykırılık”, “haksızlıktır”. Fail, başkasına bir hakka dayanmadan, yetkili ve izinli olmadan zarar verdiği için sorumlu tutulmaktadır. Hak, hukuk düzeninin kişinin iradesine tanımış olduğu yetkidir. Fail, kendi yetki alanı içinde kaldığı sürece, davranışlarıyla başkasına zarar vermiş olsa bile, bu davranış hukuka aykırı olmaz. Zira o, kendine tanınan yetki alanı, yetki sınırları içinde davranmıştır. Bu itibarla, fail zarar verici fiili, bir hakka dayanarak yani yetkili olarak işlemişse hukuka aykırılık söz konusu olmaz. Bu teoriye göre başkasına zarar verme veya zarar veren her fiil, başlangıçta karine ve ilke olarak hukuka aykırıdır. Zira fail, hukuk düzeninin kendisine tanımış olduğu yetki, alan ve sınırını aşmış bulunmaktadır. Böylece hukuka aykırı olan, davranış değil bizzat zarardır. Ancak, fail haklı bir sebebe dayandığını; somut olayda davrandığı şekilde hareket etmeye, başkasına zarar vermeye hakkı olduğunu ispat ederse, fiilin haksızlığı ortadan kalkar.⁷

Objektif teoriye göre, zarar verici bir davranışın hukuka aykırılığı, yalnız bir davranışın kendisine, niteliğine göre değerlendirilemez. Başka bir deyişle, başkasına zarar verme olgusu tek başına hukuka aykırılığı oluşturmaz. Zira toplum halinde bir arada yaşamak zorunda olan kişilerin olağan hareket ve faaliyetleri, ekonomik rekabetleri, çoğu zaman başkaları için zararlı sonuçlar doğurabilir. Gerçekten, örneğin aynı işkolunda çalışan iki işletmeden birisi, yeni teknolojiyi takip ederek yeni makineler alıp daha ucuz ve daha kaliteli üretimde bulunsa, diğeri ise eski yöntem ve makinelerle çalışsa, ilki, piyasada daha çok tutunacağı için, daha çok iş yapıp diğeri aleyhine kazanç sağlayabilir. Böylece diğeri işyeri, serbest piyasada normal rekabet şartları altında zarar görebilir. Ancak burada aynı işkolunda faaliyet gösteren rakip firmanın bu davranışı, hukuka aykırı olmadığından, diğeri, uğradığı zararın giderilmesini isteyemez. Bu sebeple, hukuka aykırılığın belirlenmesinde zarar verme olgusu değil, failin davranışı esas alınmalıdır. Hukuk düzeni, herkese belirli bir şekilde davranma ödevi yüklemiştir. Bu ödev, başkalarına zarar vermeme ödevidir. Hukuk, kişilerin toplum halinde bir arada yaşamalarını, genel davranış kurallarıyla düzenlemiştir. Her davranış kuralı, kişilerin belirli hak ve menfaatlerini, hukuki değer ve varlıklarını koruma amacı güder. Bu nedenle bir fiil, ancak başkalarının hak ve menfaatlerini koruyan objektif bir hukuk normuyla, yani genel bir davranış kuralıyla çatıştığı zaman, hukuka aykırılık teşkil eder. Bu bakımdan hukuka aykırılık, ancak başkalarına zarar vermeyi yasaklayan ya da zararlı sonucu önlemek

⁷ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 8. baskı, İstanbul 2003, s. 545.

amacıyla belirli bir davranışı emreden genel bir davranış kuralının ihlali halinde gerçekleşir. Objektif teoriye göre hukuka aykırılık, kişilerin mal ve şahıs varlıklarını koruma amacı güden emredici hukuk kuralı niteliğindeki genel davranış normlarına aykırılıktır.⁸

Modern hukukta ‘hukuka aykırılık’ kavramını açıklama konusunda ileri sürülen bu iki teori arasındaki farkın pratik olmaktan ziyâde teorik olduğu, aslında her iki teorinin de farklı bakış açısından aynı fikri savunduğu ifade edilmiştir. Gerçekten de sübjektif teoriye göre fiilin hukukun belirlemiş olduğu hak sınırlarını aşması durumunda hukuka aykırılık söz konusu olurken, objektif teoriye göre fiilin, emredici hukuk kuralı niteliğindeki genel davranış normlarına aykırı olmasıyla hukuka aykırılıktan bahsedilebilmektedir. Bir konuda kişilerin haklarını ve bu hakların sınırlarını belirleyen ana kaynak, genel davranış normları olduğu takdirde iki teori arasında sonuç itibarıyla bir fark kalmayacağı açıktır. Kişilerin haklarını ve bu hakların sınırlarını belirleyen ana kaynağın genel davranış normlarının olmadığı bir ortamda ise sübjektif teori ile objektif teori arasında telifi kabil olmayan bir farkın oluşacağı da gayet aşikârdır.

II-Fıkıh İlminde Hukuka Aykırılık Anlayışı ve İlgili Kavramlar

Fıkıh ilmi, İslam dininin özellikle amelî yönünü konu edinmiştir. Türkçemizde hukuk ilmi olarak ifade ettiğimiz sosyal bilim dalını ilgilendiren bütün konular da Fıkıh ilmi içinde yer alır. Bunun yanında niyet gibi insanın kalbî fiillerini de konu edinen ibadetlerle ilgili bütün hükümler de Fıkıh ilmi kapsamına dâhildir. Bu açıdan bakıldığında Fıkıh ilmi, kapsam itibarıyla hukuk ilminden daha geniş, kaynak ve gaye itibarıyla da farklılıklar gösterir. Bu itibarla Fıkıh ilmi içerisinde yer alan hukukla ilgili konuların ve varılmış olan sonuçların günümüz hukukuyla, Fıkıh ilmi içerisinde kullanılmış olan terimlerin ve onların muhtevalarının da günümüz hukukunda kullanılan terimler ve onların muhtevalarıyla farklılıklar arz etmesi oldukça tabiidir. Bununla birlikte birçok benzerliklerin ve hatta örtüşmelerin olması da imkân dâhilindedir.

Hukuka aykırılık terimi, aynı lafızlarla Fıkıh ilmi literatüründe kullanılmış değildir. Ancak hukuka aykırılık terimiyle kastedilen manayı, kapsam itibarıyla biraz farklı da olsa karşılayabilecek terimler kullanılmıştır. Bu anlamda Fıkıh ilmi literatüründe kullanılmış olan “bi gayri hakkın”, “taaddî” ve “cinayet” terimlerini genel özellikleri itibarıyla tanıtmak faydalı olacaktır.

⁸ Eren, *Borçlar Hukuku*, s. 545–546.

a) “Bi gayri hakkın” Kavramı

“Bi gayri hakkın”⁹ ifadesinin kullanımı Kur’an-ı Kerim’e dayanır. “Bi gayri’l-hakki” şeklinde de kullanılmıştır. “Bi gayri hakkın” terkibi geçtiği ayetlerde, “bi gayri’l-hakki” masum bir cana kıyma;¹⁰ “bi gayri’l-hakki” haddi aşma;¹¹ “bi gayri’l-hakki” yeryüzünde büyüklük taslama;¹² “bi gayri hakkın” insanları yurtlarından çıkarma¹³ şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımların her birisinde “bi gayri hakkın” terkinin bir fiilin özelliği olarak kullanılmış olduğu dikkat çekicidir. “Bi gayri’l-hakki” terkindeki “el-hakk”¹⁴ kelimesi ile kast edilmiş olan mananın ne olduğu önemlidir. Çünkü “el-hakk” kelimesi, kullanıldığı yere göre birden çok anlama gelebilmektedir.¹⁵ Konumuzla yakından ilgili olanı özellikle “bi gayri’l-hakki” terkindeki anlamdır.

“İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi” ismiyle doktora çalışması yapmış olan Hasan Hacak, bir üst kavram olarak hak kavramıyla ilgili bir tanımın klasik eserlerde yapılmadığını ama bu eserlerde hak kavramının kullanılmış olduğu yerlerdeki verileri dikkate alarak şöyle bir tanıma ulaşılabileceğini ifade etmiştir: **Hükümlerin şahıslara tanıdığı ve koruduğu maslahatlardır.**¹⁶ Dinde hüküm koyma yetkisi Allah’a ait olduğuna göre bu tanımları Allah’ın tanıdığı ve koruduğu haklar şeklinde anlamak mümkündür. Ancak Yüce Mevlâ bu maslahatları sadece şahıslara tanımamaktadır. Kişinin kendi bedeninin kendi üzerinde hakkı olduğu gibi malvarlığı içerisinde bulunan hayvanların bile sahiplerinin üzerinde hakları vardır. Aslında konumuzla ilgili olarak hak kavramından neyin anlaşılması gerektiğini şu ayet net bir şekilde ortaya koymaktadır:

-“Sana kitabı hak ile biz indirdik; insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği ile hükmedesin diye... Sakın hainlerden taraf olma!”¹⁷

⁹ Kur’an-ı Kerim’de on dört yerde geçmektedir: Bakara, (2), 61; Âl-i İmran, (3), 21, 112, 181; Nisâ, (4), 155; A’raf, (7), 33, 146; Yunus, (10), 23; İsrâ, (17), 33; Hacc, (22), 40; Furkan, (25), 68; Kasas, (28), 39; Gafir, (40), 75; Fussilet, (41), 15; Şûra, (42), 42; Ahkâf, (46), 20.

¹⁰ Bakara, (2), 61; Âl-i İmran, (3), 21, 112, 181; Nisâ, (4), 155; İsrâ, (17), 33; Furkan, (25), 68.

¹¹ A’raf, (7), 33; Yunus, (10), 23; Şûra, (42), 42.

¹² A’raf, (7), 146; Kasas, (28), 39; Gafir, (40), 75; Fussilet, (41), 15; Ahkâf, (46), 20.

¹³ Hacc, (22), 40.

¹⁴ “el-Hakk”, Kur’an-ı Kerim’de 247 yerde geçmektedir.

¹⁵ Râgıb el-İsfahânî, hakkın asıl manasının “mutabakat ve muvafakat” olduğunu belirttikten sonra ayetlerden örnekler vererek başlıca dört anlama geldiğini belirtmiştir: 1-Bir şeyi hikmetine uygun olarak icat eden; bundan dolayı Allah’ın bir ismi veya sıfatı sayılmıştır. 2-Hikmetin gereğine uygun olarak yapılan iş; Allah’ın bütün fiilleri bu anlamda hakttır. 3-Bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılmış inanç, bilgi. 4-Gerektiği şekilde, gerekli ölçüde ve gereken zamanda meydana gelen iş. Rağıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hakk” md. Geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “Hak”, *DİA*, İstanbul 1997, XV/137-139; Ali Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 139-151.

¹⁶ Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2000, s. 65.

¹⁷ Nisâ, (4), 105. Ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen Medine’de cereyan etmiş olan bir hırsızlık olayı ve ilgili gelişmeler için bk. Kemal Yıldız, *Fıkıhın Aydınığında İbadet ve Hayat*, İstanbul 2006, s.342-349.

İsimlerinden birisi Hakk olan Allah Tealâ, kitabı hak ile indirdiğini bildirdikten sonra takip eden cümlede hakkın ne olduğunu açıklamaktadır. İnsanlar arasında hükmederken insanların indî anlayışlarına göre veya hak telakkilerine göre değil, Allah'ın gösterdiğine göre hüküm verilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Demek ki hak, Allah'ın gösterdiğidir. Bütün haklar, Allah'a aittir. Âlemin, bütün varlıkların ve insanoğlunun yaratıcısı olarak Allah, her varlığın maslahatını yani hakkını tayin etmiş ve kitabıyla bunları bildirmiştir. İnsanlar arasında hüküm verirken kendisinin gösterdiği şekilde yani tanıdığı haklara uygun olarak hüküm verilmesini istemiştir. Bu haklara aykırı davranmak yasaklanmış ve İslam tarihi boyunca “bi gayri hakkın” terkihi, ‘haksız bir şekilde’, ‘Allah’ın gösterdiğine aykırı olarak’ anlamında bir terim olarak da kullanılmıştır.

Terimleşme süreci Kur'an-ı Kerim'e dayanan “bi gayri hakkın” terkihi, Fıkıh ilmi sahasında kaleme alınmış olan eserlerde¹⁸ ve Fıkıh ilminin yargılama sahasında uygulanması sonucu oluşmuş olan Şeriyye Sicillerinde¹⁹ yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu yerlerdeki kullanıma dikkat ettiğimizde, “bi gayri hakkın” terimi, sorumlu tutulacak kişinin fiilinin bir özelliği olarak zikredilmektedir.

b) Taaddî Kavramı

Taaddî, ‘udvân, i'tidâ kelimeleri sözlükte, zulmetmek ve haddi aşmak anlamlarına gelmektedir. “Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez.”²⁰ ayetinde geçen “i'tidâ” kelimesi, “kendileriyle savaşmakla emrolunduğunuz kimselerin dışındakilerle savaşmayınız” ve “hanımları ve çocukları öldürmek suretiyle sınırı aşmayınız” şeklinde tefsir edilmiştir. “...Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zâlimlerdir.”²¹ ayetinde ve diğer bazı ayetlerde²² “taaddî” kelimesi aynı anlamda yani sınırı ve ölçüyü aşmak, hakkı çiğnemek anlamında kullanılmıştır.²³

Fıkıh ilmi kaynaklarında “taaddî” kelimesi bir terim olarak sözlükte-

¹⁸ Örnek olarak bk. Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Ümm*, I, 324, III, 191, IV, 220, 341, 353; Abdüsselam b. Said es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 37, 137; es-Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 3, 66, 91, 95; Alâeddin el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*, I, 174, II, 135, III, 331, 418; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 297, IV, 233, 425, V, 39, 63, 65. (el-Mektebetü's-Şamile cd).

¹⁹ Örnek olarak bk. Kemal Yıldız-Abdulhamid Ramazanoğlu, *1876 No'lu Trabzon Şer'iyye Sicilinin Tam Metin Transkripsiyonu*, Yayınlanmamış KTÜ Bilimsel Araştırma Projesi, Rize 2003, s. 1, 41, 49, 93, 94.

²⁰ Bakara, (2), 190.

²¹ Bakara, (2), 229.

²² Örnek olarak bk. Bakara, (2), 61, 173, 178, 194; Ali İmran, (3), 112; Maide, (5), 2, 87, 107; Talâk, (65), 1; Me'âric, (70), 31.

²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 33, 34; Cevherî, *es-Sihâh*, “addâ” md..

ki anlamını muhafaza etmiştir.²⁴ Bazı eserlerde “taaddî” kelimesinin, gasp, katl, yaralama ve itlâfı da içine alacak şekilde kapsamlı bir kavram olarak kullanıldığı bir hakikattir.²⁵ Ancak “taaddî” nin bu kullanımı üzerinde biraz düşünüldüğünde, buradaki gayenin aslında hak olarak tanınmış olan sınırları aşarak bir zararı doğurması olduğu anlaşılabacaktır.²⁶

c) Cinayet Kavramı

Sözlükte “günah, hata ve cezayı gerektirici insan fiili”²⁷ anlamına gelen “cinayet” kelimesi, elimizde bulunan ilk kaynaklardan itibaren bütün kaynak eserlerde genellikle “taaddî” kavramı ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır.²⁸ “Taaddî” kavramında olduğu gibi “cinayet” kelimesinin de bazı özel kullanımları olmuştur. Fakat bu özel kullanımlarda da “cinayet” kelimesinin tercih edilmesinin sebebinin “Fıkıh ilminde belirlenmiş olan hak sınırlarını aşmak” anlamını taşıması olduğu çok rahat fark edilebilmektedir. Bunun için Kâsânî, “Cinâyât” bölümüne başlarken şu ifadeleri kullanmıştır: “Cinayet aslında iki türlü olabilir. Birisi, hayvanlara ve cansız varlıklara yönelik cinayet; diğeri de insana yönelik cinayettir. Hayvanlara ve cansız varlıklara yönelik cinayeti, “ğasb” bölümünde ğasb ve itlâf başlıkları altında ele almıştık. Bu bölümü de sadece insana yönelik cinayetlere ayırdık.”²⁹ Cinayet kelimesi, öncelikle insana yönelik haksız fiilleri düşündürmektedir. Gerçekten cinayet kelimesinin ağırlıklı olarak kullanımı insana yönelik haksız fiillerde olmuştur. Ancak cinayet kelimesinin hak sınırlarını aşmak anlamında geniş kapsamlı bir kavram olarak diğer sahalardaki kullanımı da az sayılamayacak derecededir.

Sonuç

Bir fiilin cezaî, idarî ya da hukukî herhangi bir sorumluluk doğurabilmesi için söz konusu fiilin hukuka aykırılık vasfını taşıması gerekmektedir. Modern hukukta hukuka aykırılık kavramını izah etmek üzere iki teorinin ileri sürüldüğü ve bu teorilerin pratikte birbirinden farklı olmadıkları üzerinde durulmuştur. Modern hukukta hukuka aykırılığın, hukuk düzeninin

²⁴ *el-Mevsu'atü'l-fıkhiyye*, V/202, 203, XII/233, 234; Süleyman Muhammed Ahmed, *Damânu'l-mutlefât fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, ts., s. 227, 228, (Dâru'l-ma'rife).

²⁵ Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-Fıkhiyye*, yy., s. 336, 337, (Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb); el-Haraşî, *eş-Şerhu's-sağîr*, Beyrut, ts., VI, 129, 130, 148 (Dâru Sadır); Subhî el-Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmm*, Beyrut 1983, I, 173.

²⁶ Geniş bilgi için bk. Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, s. 90–127.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 154.

²⁸ Örnek olarak bk. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'us-sağîr*, Beyrut 1986, s. 448; *Kitâbü'l-Asl*, Beyrut 1990, IV, 493, 495, 496, 507; Şafîî, *Umm*, VI, 17, 62, 93, 95, 185, 187, 188, Beyrut, ts., (Dâru'l-fikr); Sahnûn, *Mudevvene*, VI, 328, 330, 338, Kahire, ts. (Matbaatü's-saade).

²⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 233.

bir kuralının ihlali³⁰ ya da fiil ile hukuk düzeni arasındaki çelişme³¹ şeklinde tanımlanmış olduğu ifade edilmiştir. İki teoriyi de dikkate alarak özetlemek gerekirse bir fiilin hukuka aykırılığı, o fiilin kişinin hakkı olmaksızın meydana gelmesi veya hukuk kuralı niteliğindeki genel davranış normlarına aykırı olması şeklinde tanımlanmıştır.

Fıkıh ilmi sahasında bir fiilin sorumluluk doğurabilmesi için genel olarak kullanılan üç kavram üzerinde durulmuştur. Üç kavramın da ortak noktasının, fiilin Fıkıh ilmi sahasında belirlenmiş olan hak sınırlarını aşması olduğu ifade edilmiştir.

Hem modern hukukta, hem de Fıkıh ilminde fiilin hukuka aykırılık özelliği taşımış olması, faili sorumlu tutmak için gerekli bir vasıftır. Bu konuda bir paralelliğin bulunduğu açıktır. Ancak hakların belirlenmesi konusunda iki sistemin birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Modern hukukta hakkın belirlenmesi konusunda ileri sürülmüş olan iki teoriden objektif teori Fıkıh ilmi sahasındaki anlayışa daha yakın olmakla birlikte kaynak itibariyle iki hukuk sistemi birbirlerinden ayrılmaktadır.

Fıkıh ilmi sahasında hakları belirleme yetkisi Allah'a ve bu hakları tespit edip ortaya çıkarma görevi ise Allah'ın belirlemiş olduğu esaslar çerçevesinde muradını anlama çabasını veren müçtehitlere aittir. Modern hukukta ise hakları belirleme yetkisi yazılı kaynak olarak kanuna ve yazılı olmayan kaynak olarak örf ve adetleri içine alan genel davranış normlarına dolayısıyla insan aklına ve tecrübesine aittir. İki hukuk sistemi arasındaki bu temel farklılık, birçok tali konuda aynı hakları tanımış olmalarına engel teşkil etmediğini yeri gelmişken belirtmekte fayda vardır.

Modern hukukta sistematik bir 'hukuka aykırılık' kuramına, uzun ve ağır gelişen bir sürecin sonunda ulaşıldığı dile getirilmiştir. Buna karşın Fıkıh ilmi sahasında 'hukuka aykırılık' anlayışının ve bu anlamda kullanılan terimlerin Fıkıh ilminin kaynaklarında yer aldığını, ilk dönemden itibaren söz konusu anlayışta bir değişim olmaksızın sorumluluk doğuran fiilin bir vasfı olarak bütün ilmi eserlerde ve mahkemelerin tutmuş olduğu Şer'iyeye Sicillerinde birer terim olarak kullanılmış olduklarını ifade etmek gerekir.

³⁰ İmre, *Kusursuz Mesuliyet Halleri*, s.13; M. Kemal Oğuzman- M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Dersleri*, İstanbul 1991, s. 11.

³¹ Katoğlu, *Ceza Hukukunda Hukuka Aykırılık*, s. 19.

DÖVİZ OPSİYON İŞLEMİ VE FİKHÎ DEĞERLENDİRMESİ

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ*

Currency Option Transaction from the Point of Islamic Jurisprudence

One of the types of derivatives is *foreign currency option* transaction. In foreign currency option transactions, one purchases the right to buy or sell foreign currency on a certain future date with a certain rate that is fixed in advance.

It has been understood that this transaction shall not be permissible in terms of regulations for contract of "Sarf" and sale of rights.

Key Words: Money, foreign currency option, contract of sarf, derivative.

Giriş

Döviz alım satım işlemleri günümüz piyasasında peşin (spot) ve vadeli (türev) olmak üzere başlıca iki şekilde gerçekleştirilmektedir. Vadeli işlemlerde sözleşme sırasında belirlenmiş bulunan bir kur ile ileri bir tarihte döviz alım satımında bulunulması üzerine anlaşılmaktadır. Bu işlemlerden döviz forward, döviz future ve döviz swap (takas) işlemleri her iki tarafı da bağlayıcı nitelikte olduğu halde¹ döviz opsiyon işleminde hak sahibi, ödediği prim sayesinde vade geldiğinde işlemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda seçme hakkı elde etmektedir.

Makalemizde döviz opsiyon işlemi başta fıkıhtaki sarf akdi kuralları olmak üzere, mücerred hakların satımı, şart muhayyerliği ve kaparo açısından tahlil edilmektedir.

* Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. durmusabdullah@yahoo.com

¹ Söz konusu işlemler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, Abdullah, *Fıkıhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. SBE., s. 58 vd.

I. DÖVİZ OPSİYON İŞLEMİ

A. Tanımı ve Tarihçesi

Günümüz piyasalarında işlem gören döviz alım satım türlerinden biri döviz opsiyon işlemidir. “Opsiyon” kelimesi sözlükte “seçme hakkı” anlamına gelmektedir.² Finansal bir terim olarak “döviz opsiyon işlemi” ise, “opsiyon primi” adı verilen belirli bir bedel karşılığında işlem sırasında tayin edilen bir vakitte belirli bir miktar döviz önceden üzerinde mutabık kalınan kur ile satma veya alma hakkı sağlayan sözleşme olarak tanımlanabilir.³ Bazı kaynaklarda, opsiyon işleminin dayandığı temel mantık olarak ilk kez filozof Thales tarafından gerçekleştirildiği ifade edilir. Söz konusu olayda Thales, ilkbaharda zeytinlerin bol ürün vereceğini dolayısıyla halkın zeytin preslerine çokça ihtiyacı olacağını astronomi bilgisini kullanarak tahmin eder ve piyasadaki presleri belirli bir miktar kaparo (opsiyon primi) vermek suretiyle kiralar.⁴ Gerçekten tahmini doğru çıktığı için de önceden kiralamış olduğu presleri halka daha yüksek bir fiyattan halka kiraya vererek bu işten para kazanır.⁵ Opsiyon işlemi ile bu olayın benzer tarafı, Thales’in, bir miktar kaparo vererek presleri kiralama hakkı elde etmesidir. Tarihte XVII. y.y.’da Hollanda’da, 1711 yılında İngiltere’de, daha sonraları ise Amerika’da değişik opsiyon işlemleri gerçekleştirilmiştir. Opsiyon işlemleri 1973 yılında Chicago Board Options Exchange (CBOE) borsasının kurulmasıyla, ilk kez organize bir borsada işlem görmeye başlamıştır. Döviz opsiyon işlemleri ise ilk olarak Philadelphia Borsası tarafından işleme konulmuştur. Daha sonra Şikago Ticaret Borsası ve diğer Amerikan borsaları bu işlemi gerçekleştirmiştir.⁶

B. Mahiyeti ve Temel Özellikleri

Döviz opsiyon işleminde opsiyon alıcısı ve opsiyon satıcısı olmak üzere başlıca iki taraf bulunmaktadır. Belirli bir bedel karşılığında söz konusu hakkı satın alan tarafa “opsiyon alıcısı”, satan tarafa ise “opsiyon satıcısı” adı verilir.⁷ Opsiyon alıcısı, “opsiyon primi” adı altında,⁸ sahip olacağı “satın alma” veya “satma” hakkı karşılığında karşı tarafa bir bedel öder. Bu bedel, sözleşme konusu dövizin bedeli değil; opsiyon hakkını satan tarafın üstlendiği yükümlülük⁹ ve fiyat riskinin karşılığı olarak verilmekte olup, işlem sırasında tayin edilen vakitte döviz alım-satım işlemi gerçekleştirilsin ya da

² Kurul, “Opsiyon”, *Ekonomi ansiklopedisi*, İstanbul 1984, III, 1016.

³ Kırman, Ahmet, “Opsiyon Sözleşmesinin Hukûkî Niteliği”, *Ali Bozer’e Armağan*, Ankara 1998, s. 717; Penezoğlu, Yusuf Gökhan, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, İstanbul 2004, s. 59.

⁴ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 62.

⁵ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 62.

⁶ Chambers, Nurgül, *Türev Piyasalar*, İstanbul 1998, s. 85.

⁷ Ceylan, Ali, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, Bursa 2001, s. 512.

⁸ Ersan, İhsan, *Finansal türevler futures options swaps*, İstanbul 1998, s. 102.

⁹ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, 60; Ersan, *Finansal türevler*, s. 95.

gerçekleştirilmesin hiçbir halde geri alınamadığı gibi söz konusu bedelden mahsup da edilememektedir.¹⁰ Yani bu bedel her durumda opsiyon satıcısının olmaktadır.¹¹ Opsiyon işlemi, “hamiline” yazılı bir belge ile düzenlendiği için dileyen taraf bu hakkı başkasına satabilmektedir.¹²

Döviz opsiyonunun “alım opsiyonu” ve “satım opsiyonu” olmak üzere başlıca iki türü bulunmaktadır. Verilen addan da anlaşılacağı üzere birinci türde kişi ödediği opsiyon primi karşılığında bir miktar döviz, işlem sırasında belirlenen fiyat ile ileri bir tarihte satın alma, ikinci türde ise satma hakkını elde etmektedir. Alım opsiyonu, ileride döviz kurlarının yükselmesini, satım opsiyonu ise düşmesini bekleyen yatırımcılara hitap etmektedir.¹³

Uygulanan vade tipine göre, “Avrupa tipi opsiyon”, “Amerika tipi opsiyon” adlarında iki çeşit döviz opsiyon işlemi bulunmaktadır. Avrupa tipi opsiyonda hak sahibi, hakkını sadece tayin edilen tarihte kullanabildiği halde, Amerika tipi opsiyonda belirlenen tarihe kadar istediği anda kullanabilir.¹⁴

Opsiyon işlemi borsada gerçekleştiriliyor ise sadece opsiyon satıcısının ödemekle yükümlü olduğu “marjin” adı verilen bir teminat bedeli bulunmaktadır.¹⁵ Opsiyon alıcısının ise teminat yatırma zorunluluğu bulunmamaktadır. Çünkü onun riski ödediği primle sınırlı tutulmuştur. Teminat miktarı, opsiyonun “karşılıklı” ya da “karşılıksız” olmasına göre değişmektedir.¹⁶

Döviz opsiyon işleminin avantaj sağlayan bazı yönleri bulunmaktadır. Opsiyon alıcısı, ödediği prim karşılığında ileri bir tarihte oluşacak kur riskine karşı korunma yararı elde ettiği gibi¹⁷ aynı tarihte kurların kendisi açısından dava avantajlı olması halinde bu imkandan yararlanma hakkını da elde etmiş olmaktadır. Örneğin vadeli alacağı bulunan bir ihracatçı, alacak vadesinde kurların düşmesi riskine karşı “döviz alım opsiyonu”u gerçekleştirmek suretiyle kendini kur riskine karşı korumuş olur. Aynı kişi, döviz kurunun artması halinde ise söz konusu hakkı kullanmayarak tahsil ettiği döviz alacaklarını piyasada daha yüksek bir fiyat ile satma imkanı elde etmiş olur.¹⁸

Döviz opsiyon işleminin, opsiyon alıcısı ve opsiyon satıcısı bakımından riskli bazı yönleri vardır: Opsiyon alıcısı, belirlenen tarihteki piyasa kurları daha avantajlı ise opsiyon primi karşılığında bir yarar elde etmemiş olacaktır. Çünkü söz konusu bedel, işlem ister gerçekleştirilsin isterse ger-

¹⁰ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 59, 223 nolu dipnot.

¹¹ Ersan, *Finansal türevler*, s. 95.

¹² Uzunoğlu, Sadi, *Yeni finansman teknikleri*, İstanbul 1998, s. 74.

¹³ Chambers, *Türev Piyasalar*, 60, 63; Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 8-9.

¹⁴ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 9.

¹⁵ Penezoğlu, *Hukûkî Yönleriyle Vadeli İşlem Sözleşmeleri*, s. 61.

¹⁶ Chambers, *Türev Piyasalar*, s. 71.

¹⁷ Ceylan, *İşletmelerde Finansal Yönetim*, s. 515.

¹⁸ Çetin, Ali Dönmez, Yaman Başaran, Güzin Doğru, Mustafa K. Yılmaz, Sedat Uğur, Yeşim Kartallı, Gökhan Ugan, *Finansal Vadeli İşlem Piyasalarına Giriş*, İstanbul 2002, s. 127.

çekleştirilmesin geri alınmamak üzere verilmiştir. Opsiyon satıcısının riski ise, işlemin alım ya da satım opsiyonu olmasına göre farklılık arz eder. Alım opsiyonunda risk, dövizin sözleşmede tayin edilen kuru (kullanım fiyatı) olmakla birlikte, satım opsiyonunda teorik olarak kurların bir üst sınırı bulunmadığı için risk de sınırsız olmaktadır.¹⁹

II. DÖVİZ OPSİYON İŞLEMİNİN FIKHÎ DEĞERLENDİRMEŚİ

A. Konu Hakkında İleri Sürülen Görüşler

Döviz opsiyon işleminde iki aşama bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde opsiyon alıcısı, belirli bir bedel karşılığında opsiyon konusu dövizini tayin edilen tarihte alma (alım opsiyonu) ya da satma (satım opsiyonu) hakkı kazanmaktadır. İkinci aşama ise opsiyon hakkının kullanılmasının tercih edilmesi halinde söz konusu olup sözleşmede belirtilen şartlarda döviz alım satımı icra edilir. İşlemin sahip olduğu bu iki aşamalı yapı, günümüz araştırmacılarını iki farklı görüşte bulunmaya sevk etmiştir. Bazı bilginlere göre bu iki aşama birbirinden bağımsızdır. Buna göre ilk safhada “opsiyon hakkı”, ikinci safhada ise “döviz” alınıp satılmaktadır. Bazı araştırmacılara göre ise opsiyon işlemi, iki aşamadan oluşmakla birlikte tek bir işlemdir. Buna göre söz konusu işlem, muhayyerlik (opsiyon) hakkı bulunan bir döviz alım-satım akdi mahiyetindedir.²⁰

Konuyla ilgili hukûki değerlendirmelerde opsiyon işleminin akit²¹ veya vaad²² mahiyetinde olduğu yönünde görüşler ortaya çıkmıştır. Opsiyon işlemini akit olarak değerlendiren bilginlerin büyük bir bölümü, konuyu “satım akdi”²³ çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu görüşteki fakihlerin bir bölümü opsiyon işlemini “hibe şartı bulunan satım akdi”, bir kısmı ise “muhayyerlik şartı bulunan satım akdi” olarak değerlendirmiştir.²⁴ İslam Fıkıh Akademisi tarafından da benimsenen diğer bir görüşe göre ise opsiyon işlemi yeni bir akit türüdür, dolayısıyla “isimli akit”ler çerçevesinde ele alınmamalıdır.²⁵

¹⁹ Kırmızı, *Opsiyon Sözleşmesinin Hukûki Niteliği*, s. 731.

²⁰ Münzir Kahf, “Münâkaşa”, *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* (MMFİ), sy. 7, I, 1992, 596-597.

²¹ Abdüsettar Ebu Ğudde, “el-İhtiyârât fi'l-esvâkı'l-mâliyye”, *MMFİ*, sy. 7, I, 337; Abdüsettar Ebu Ğudde, *Buhûs fi'l-muâmelât ve'l-esâlibi'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye*, Kuveyt 1993, s. 404.

²² Zuhaylî, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 252; Abdüsettar Ebu Ğudde, *Buhûs*, s. 404; Abdüsettar Ebu Ğudde, “el-İhtiyârât fi'l-esvâkı'l-mâliyye”, *MMFİ*, sy. 7, I, 337.

²³ Sellâmî, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 7, I, 583; Ebu Süleyman, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 293. Bu değerlendirmeye yönelik eleştiriler için bk. Teshîrî, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 7, I, 582; Münzir Kahf, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 7, I, 595.

²⁴ Abdüsettar Ebu Ğudde, *Buhûs*, s. 401-403.

²⁵ Heyet, “Karâr bi şe'ni'l-esvâkı'l-mâliyye”, *MMFİ*, sy. 7, I, 715; Darîr, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 263; Sellâmî, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 239; Zuhaylî, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 252; Karadâğî, “el-Esvâkı'l-mâliyye”, *MMFİ*, sy. 7, I, 182.

Yukarıda bahsi geçen işlemin mahiyetiyle ilgili farklı bakış açıları opsiyona verilecek hüküm hakkında bazı farklılıklara sebep olmuştur. Çağdaş fakihlerin büyük çoğunluğu, opsiyon işlemini caiz görmemişlerdir.²⁶ Opsiyon işlemini caiz görmeyen bazı müellifler, bazı düzeltmeler yapılması halinde opsiyon işlemlerinin geçerli hale getirilebileceği kanaatinde olmakla birlikte bunların ne olduğu konusuna yeterince açıklık getirmemişlerdir.²⁷

Opsiyon işleminin caiz olmadığına dair değişik deliller ileri sürülmüştür. Bunlardan bir kısmı, opsiyon işleminde, karşılığında bedel almak için uygun bir konu (mahal/mevzû) bulunmadığını, bir kısmı muhayyerlik hakkı karşılığında bedel (opsiyon primi) almanın caiz olmadığını, bir kısmı ise bu işlemlerde fiyat farklılıklarından kazanç elde etme, riba, kumar, garar, hile ve borcun borç ile satımı gibi mahzurlar bulunduğunu, opsiyon işlemi ile, insanların malının bâtil yollarla alınmış olduğunu, ayrıca böyle bir işleme ihtiyaç da bulunmadığını temel almıştır.²⁸ Bazı araştırmacılar ise muhayyerlik hakkı karşılığında bedel almanın caiz olmaması hükmüne kıyasla, opsiyon hakkı karşılığında bedel almanın evleviyetle caiz olmayacağını belirtmişlerdir.²⁹

Opsiyon işleminin caiz olmayacağı görüşüne karşın riskten korunma amacıyla gerçekleştirilen işlemlerde muhayyerlik hakkı tanıma karşılığında bedel almanın caiz olması gerektiğini, bunun söz konusu akdin bir gereği (muktezâ) olduğunu savunan bir görüş de bulunmaktadır. İleriki sayfalarda bu görüşün delilini ve tartışmasını ayrıca yapacağımız için burada detaya girilmeyecektir.³⁰

B. Değerlendirme

Bu kısımda döviz opsiyon işleminde alım-satıma konu olan şeyin iki farklı değerlendirmeye göre, “döviz” olması veya “hak” olması durumlarını ayrı ayrı değerlendirmeye gayret edeceğiz. Fakat öncelikle söz konusu işlemin “vaad” / “vaadleşme” mahiyetinde olup olmadığı hakkındaki düşüncemizi serdetmek isteriz.

Kanaatimizce döviz opsiyon işleminin “vaad” ya da “vaadleşme” olarak değerlendirilmesi vakıaya uygun görünmemektedir. Zira söz konusu opsiyon işleminde iki taraf arasında, taraflardan birinin opsiyon primi adı verilen bedeli ödemesini, diğer tarafın ise tayin edilen vadede şartları belirlenmiş bir alım ya da satımda bulunmasını zorunlu kılan bir sözleşme yapılmaktadır. Ayrıca opsiyon işleminde bir akitte bulunması gereken; taraf-

²⁶ Karadâgî, “el-Esvâku’l-mâliyye”, *MMFİ*, sy. 7, I, 187; Darîr, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 269.

²⁷ Ahmed Şeybânî, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 7, I, 592.

²⁸ el-Karadâgî, Ali Muhyiddîn, “el-Esvâku’l-mâliyye fi mîzânî’l-fikhi’l-İslâmî”, *MMFİ*, sy. 7, I, 180.

²⁹ ed-Darîr, es-Siddîk Muhammed el-Emîn, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 263.

³⁰ es-Sââtî, Abdürrahîm Abdülhamîd, “Nahve müstekkât mâliyye İslâmiyye”, *Mecelletü Câmiati Melik Abdülaziz el-İktisâdî’l-İslâmî*, sy. 11, Yıl 1419/1999, s. 88.

lar, irade beyanı, bedel ve konu gibi esaslı unsurlar yer almaktadır. Modern hukuk müelliflerinin opsiyon işlemini, Borçlar Hukuku'nun sözleşmelere ilişkin genel tasnifi içinde “iki / çok taraflı sözleşme” kapsamında değerlendirmeleri de görüşümüzü destekler mahiyettedir. Buna göre taraflar gerektiğinde imzaladıkları sözleşme ile hukuk nezdinde birbirinden hak talebinde dahi bulunabilmektedir.³¹

Diğer yandan opsiyon işlemini “hibe şartı bulunan satım akdi” olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Zira hibe, bedelsiz olarak yapılan bir bağışlamadır.³² Dolayısıyla opsiyon priminin hibe olarak değerlendirilmesi söz konusu akdin mahiyeti ve amacıyla örtüşmemektedir. Opsiyon işleminin “şart muhayyerliği bulunan satım akdi” olduğu görüşü ise aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

1. Döviz Opsiyon İşleminde Akdin Konusunun “Döviz” Olduğu Kabûlü

Döviz opsiyon işleminde akdin konusu “döviz” olduğu kabulüne göre, söz konusu işlemin, fıkıhtaki “sarf akdi” çerçevesinde incelenmesi gerekir. Bu işlemde opsiyon alıcısı muhayyerlik hakkına sahip olduğu için sarf akdinde şart muhayyerliği, bu hak karşılığında bir bedel ödendiği için de sarf akdinde kaparo konusu özellikle önem taşımaktadır. Bu nedenle konunun sarf akdinde muhayyerlik ve kaparo açısından ele alınması gerekmektedir.

Opsiyon işleminin özü itibariyle bir satım akdi, verilen bedelin (opsiyon primi) de kaparo olduğu, dolayısıyla Hanbeli mezhebine göre bunun geçerli kabul edilebileceği yönünde görüşler ileri sürülmüştür.³³ Bundan dolayı burada öncelikle sarf akdinde muhayyerlik ve kaparo hakkındaki görüşleri kısaca belirttikten sonra bazı değerlendirmelerde bulunmak istiyoruz.

Şart muhayyerliği, akde taraf olanlardan birinin veya her ikisinin akdi muayyen bir müddet içinde feshetme veya onaylama (icâzet) hususunda seçme hakkına sahip olmasını ifade eden bir terimdir.³⁴ Hanefî, Şâfiî, Malikî, Hanbelî ve İmamiyye³⁵ mezhebine göre sarf akdinde şart muhay-

³¹ Kıрман, “Opsiyon Sözleşmesinin Hukûkî Niteliği”, s. 723 - 724.

³² Erdoğan, Mehmet, “Hibe” md., *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005, s. 196.

³³ Ebû Süleyman, Abdülvehhâb İbrahim, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 7, I, 601. Bazı medenî hukukçulara göre, opsiyon priminin “pişmanlık akçesi” yönü ağır basmaktadır. Bk. Kıрман, “Opsiyon Sözleşmesinin Hukûkî Niteliği”, s. 732.

³⁴ Erdoğan, “Hıyâr-ı şart” md., *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 195.

³⁵ Tûsî, Ebû Cafer Şeyhütaife Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Mebsût fî fıkhi'l-İmamiyye*, Tahran 1351, II, 79. Hillî'nin, sarf akdinde şart muhayyerliğinin yasak olduğu konusunda ileri sürülen icma iddiasına ve kabz şartının şart muhayyerliği bulunmasına engel olduğu yönündeki değerlendirmeye yönelik eleştirisi için bk. Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemaleddin Hasan b. Yusuf b. Ali, *Muhtelifü's-şîa fî ahkâmî's-şeria*, Kum 1423, V, 103.

yerliği caiz değildir.³⁶ Çünkü şart muhayyerliği kural olarak riba cereyan etmeyen, karşılıklı bedeli bulunan, feshe elverişli ve bağlayıcı nitelikteki hukukî işlemlerde söz konusu olabilir.³⁷ Ebû Sevr dışında³⁸ bu konuda fakihlerin ittifakı bulunmaktadır.³⁹ Şart muhayyerliğinin sarf akdinde caiz olmaması, bu akitte bedellerin karşılıklı olarak kabzedilmesi şartı gerekçe olarak gösterilmiştir.⁴⁰ Çünkü şart muhayyerliği mülkiyetin intikaline engel teşkil eder. Bu sebeple Serahsî, akdi geçersiz kılma hususunda muhayyerliğin, kabzın gerçekleşmemesi durumuna göre daha tesirli olduğunu görüşünü savunmaktadır.⁴¹

Sarf akdinde kaparo konusuna gelince; diğer fakihler aksi görüşte bulunmakla birlikte Hanbeli mezhebi fakihlerinin çoğunluğu kaparoyu caiz görmüşler ve mezhepte sahih olan görüşün de bu olduğunu belirtmişlerdir.⁴² Fakat bize göre bu hükmün sarf akdini de kapsadığını söylemek mümkün

³⁶ Semerkandî, Ebu Bekr Alâuddin Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, ty. III, 28; Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, Kâhire 1331, XIV, 23; Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-serâ'i'*, (thk. Ali Muhammed Muavvid – Âdil Ahmed Abdülmecûd), Beyrut 1418/1997 VII, 170-171; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'-dekâ'ik*, Beyrut 1418, VI, 5; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, Riyad 1423/2003, VII, 116; Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref ed-Dimeşkî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, (thk. Adil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvid), Beyrût 1423 / 2003, III, 111; Şîrâzî, Ebu İshak, *el-Mühezzebe fî fikhî'l-İmam Şâfiî*, Dimeşk 1417/1996, III, 13; Sahnûn İbn Abdisselam b. Saîd, *el-Müdevvenetü'l-kübra li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, Mısır 1323, IV, 189; Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahmân el-Mağribî, *el-Mevâhibü'l-celîl li şerh-i muhtasari'l-Halil*, Riyad 1423/2003, VI, 137; Buhûtî, Mansur b. Yûnus, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu zâdi'l-müstakni'*, Beyrut 1417/1996, s. 325.

³⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 5; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VII, 115; Apaydın, Yunus, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 26.

³⁸ Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VI, 139.

³⁹ İbn Rüşd el-Hafîd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut 1995/1416, III, 1288.

⁴⁰ Fakihler söz konusu şartın niteliği konusunda ihtilaf etmiştir. Hanefî mezhebi içinde kabzın akdin in'ikad şartı olduğu yönünde görüşler de bulunmakla birlikte (İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 210-211). Hanefîlerin çoğunluğuna ve Hanbelîlere göre tekâbuz akdin sıhhat şartıdır. (Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, VII, 170-171; Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut 1400/1980 VII, 617; İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed, (thk. Muhammed Hasen Muhammed b. Hasen İsmail eş-Şâfiî), *el-Mübdi'*, Beyrut 1418/1998, IV, 151; Necdî, Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Âsimî, *Haşiyetü'r-Ravzi'l-Murbi' Şerhu Zadi'l-Müstakni'*, y.y. 1416, IV, 525.) Şâfiîlere göre ise tekâbuz, akdin sahih olarak devam edebilme şartıdır. (Ezherî, Abdullah b. Hicâzî b. İbrahim eş-Şâfiî, *Haşiyetüş şarkavi ala tuhfeti't-tullâb bi şerhi tahrîri tenkîhi'l-lübâb*, Beyrut 1418/1997, III, 68).

⁴¹ Serahsî, *Mebsût*, XIV, 3.

⁴² Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe li's-Şîrâzî*, (thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î), IX, 246-246; İbn Rüşd el-Ced, Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Ahmed İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümehdidât*, (thk. Saîd Ahmed A'râb), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y., 1408/1988, II, 73; İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Ğirnâtî el-Mâlikî, (thk. Abdurrahman Hasen Mahmûd), *Kavâninü'l-ahkâmî's-ser'iyye ve mesâilü'l-fürû' l-fikhiyye*, Dâru'l-Fikr, y.y., 1406/1985, 263-264; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 321; İbn Necdî, Takıyüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ali el-Futûhî el-Hanbelî, *Meûnetü üli'n-nühâ şerhu'l-Müntehâ*, (thk. Abdülmelik b. Abdullah), Beyrut 1416/1996, IV, 93; İbn Kayyim, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Müvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Demmâm 1423, III, 389-390; Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alaeddin Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf ala mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), Beyrut 1377/1958, IV, 357-358. Hanefî fikhî literatüründe kaparo konusuna pek temas edilmediği görülmüştür. Aynı değerlendirme için bk. Kallek, Cengiz, "Kaparo", *DİA*, XXIV, 339.

görünmemektedir. Zira kaparolu satım bir anlamda, bedelli bir muhayyerlik anlamına gelmektedir.⁴³ Kaporoyu caiz kabul eden Hanbelîler sarf akdinde muhayyerlik şartını caiz görmemişlerdir.⁴⁴ Sarf akdinde herhangi bir bedeli bulunmayan muhayyerliği caiz görmeyen Hanbelîlerin, bedelli bir şart muhayyerliği olarak nitelenebilecek olan kaparoya cevaz verdiklerini düşünmek oldukça zordur. Kaparo konusunu detaylı bir şekilde tartışan İslam Fıkıh Akademisi de, kaparolu satım konusunda Hanbelîlerin görüşünü tercih etmiş fakat sarf akdinin bu hükümden istisna teşkil ettiği özellikle belirtilmiştir.⁴⁵

Yukarıda bahsi geçen hükümlere göre döviz opsiyon işleminin sarf akdinde muhayyerlik ve kaparo açısından caiz kabul edilemeyeceği açıkça görülmektedir. Zira muhayyerlik, bedeller peşin ödenmesi gerektiği için sarf akdine ters bir şart durumundadır. Zira bu hak, bedellerin kabzında gecikmeye sebep olduğu için vade (nesîe) ribası yasağı çiğnenmiş olmaktadır. Esasen cayma hakkının bulunması sebebiyle, kabzın gecikmiş olması bir yana, akdin varlığı bile opsiyon alıcısının iradesine bağlı olarak ihtimalli bir durum taşır. Ayrıca hakkın kullanılmasından vazgeçilmesi halinde o süre içinde kurların değişmesi kuvvetle muhtemel olduğu için karşı taraf bu işlemde zarar görmüş olacaktır. Aynı gerekçe kaparolu sarf akdi için de geçerlidir. Hatta döviz alım satımında kaparo, Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış bulunan vadeli sarf akdine bir anlamda teşvik mahiyeti de taşır. Çünkü opsiyon hakkına sahip olan taraf, kur hareketlerinden umduğu getiriye, diğeri ise kur değişimindeki getiri yanında alacağı kaparoya tamah ederek vadeli döviz işlemlerine girmek için daha cesur davranacaktır. Sonuçta da bir taraf diğeri aleyhine getiri sağlamış olacaktır.

İşte bu sebeplerle günümüz fakihleri⁴⁶ ve İslamî Finans Kuruluşları Fıkıh Meclisi döviz alım satım işlemlerinde muhayyerlik şartının caiz olmadığı görüşüyle klasik fıkıh literatüründeki hakim görüşü benimsemiştir.⁴⁷

⁴³ Bu özelliğinden dolayı bazı fakihler, cayma hakkının geçerli olacağı süre belirtilmeyen kaparolu satımda “meçhul muhayyerlik” bulunduğunu savunmuştur. Bk. İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 398. Benzer bir değerlendirme için bk. Darîr, “Bey‘u’l-‘urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 648-649.

⁴⁴ Buhûtî, *er-Ravdu’l-murbi*, s. 325; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1992, VI, 113.

⁴⁵ Heyet, “Karâr bi ş‘e’ni bey‘i’l-urbûn”, *MMFİ*, 1415-1994, sy. 8, I, 793.

⁴⁶ Örneğin Darîr, İslam Fıkıh Akademisi’ne sunduğu tebliğinde, karşılığında bedel alınmamış olsa bile sarf akdinde muhayyerliğin caiz olmayacağını, bedel alınması halinde (döviz opsiyon işleminde olduğu gibi) ise caiz olmama hükmünün evleviyet gereği olacağını ifade etmiştir. Bk. Darîr, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 269.

⁴⁷ Heyet, *el-Meâyiru’ş-şer’iyye*, Hey’etü’l-Muhâsebe ve’l-Mürâcea li’l-Müessesâtî’l-Mâliyye el-İslâmiyye, Bahreyn 2002, s. 5.

2. Döviz Opsiyon İşleminde Akdin Konusunun “Hak” Olduğu Kabûlü

Opsiyon işlemindeki iki aşamanın birbirinden bağımsız olduğu yönündeki değerlendirmeye göre,⁴⁸ ilk aşamada belirli bir mal, hizmet, para ya da bir malın menfaati değil, “satın alma” ya da “satma” hakkı alınıp satılmaktadır. Mevzû’un akde konu olmaya ve karşılığında bedel almaya elverişli olup olmaması akdin geçerliliği açısından son derece önemlidir.⁴⁹ Bu açıdan opsiyon hakkı karşılığında bedel (opsiyon primi) almanın uygunluğu meselesini, fıkıhtaki “mücerred hakların satımı”, “şart muhayyerliği” ve “kaparo” konuları temelinde tartışmaya çalışacağız.

a. Konunun Mücerred Hakların Satımı Açısından Tahlili

Mücerred hak, “milk niteliği taşımayan, bir mahalde sabit olmamış, başkasının mülkü üzerinde irade kullanma yetkisi veren, onu milke yaklaştıracak hiçbir ilave özellik taşımayan salt hak”,⁵⁰ “mahallinde yerleşik olmayan, ondan vazgeçildiği zaman, hakkın bulunduğu konunun hükmünde herhangi bir değişiklik meydana gelmeyen hak”,⁵¹ “kesin olarak sabit olmayan hak”⁵² şeklinde genellikle benzer ifadelerle tanımlanmıştır.

“Mücerred hakların satışı” konusu çerçevesinde özellikle Hanefî fıkıh eserlerinde bazı hakların satılıp satılamayacağı ya da söz konusu hakkı kullanmaktan vazgeçme karşılığında bedel almanın cevazı konusu tartışılmıştır. Söz konusu değerlendirmelerde genel olarak mücerred hakların satışının caiz olmadığı değerlendirilmiştir.⁵³ Fakat biz, gerek hak karşılığında bedel almaya verilecek hükümde hakkın türü ve örfün rolünü⁵⁴ gerekse Hanefî mezhebi içinde dahi mücerred hak sayıldığı halde karşılığında bedel almaya cevaz verilen⁵⁵ ya da ilk devirlerde caiz görülmediği halde zaman içinde örf, zarûret vb. bazı gerekçelere binâen caiz görülme temayülü oluşan bazı hakların bulunduğunu dikkate

⁴⁸ Ebû Süleyman, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 293.

⁴⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Senhûrî, Abdürrazzâk, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî dirâse mukârane bi'l-fikhi'l-ğarbî*, Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut, t.y., I, 7-8.

⁵⁰ Hacak, Hasan, *İslam hukukunun klasik kaynaklarında hak kavramının analizi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sos. Bil. Enst., İstanbul 2000, s. 128, 126.

⁵¹ Aygün, Dursun, *İslam hukukunda mücerred hakların satışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991, s. 31, 70. Benzer bir tanım için bk. Câsim Neşemî, “el-Hukûku'l-Maneviyye”, *MMFİ*, sy. 5, III, 2297.

⁵² İbn Şenkîti, Muhammed Mustafa, *Dirâse şer'iyye li ehemmi'l-ukûd el-mâliyye el-müstahdese*, Medine 2001, II, 693.

⁵³ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VII, 33; Zuhaylî, “el-İhtiyârât”, *MMFİ*, sy. 7, I, 260.

⁵⁴ Ali Hafîf, *el-Milkiyye fi'ş-şer'îati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1990, s. 75.

⁵⁵ Mücerred hakkın satımı Hanefîlerde genel bir yasak olmakla birlikte örfen mal haline gelmiş bazı hususlarda aşağıdaki şartların gerçekleşmesi halinde bazı istisnalar yapılmıştır. Bu şartlar; hakkın halen sabit olması; asâleten sabit olması, zararı önlemek için sabit olmaması; nakle elverişli olması; garar ve cehalet olmadan zaptetmeye elverişli olması ve tüccarın onu diğer mallar gibi örf edinmesi olarak özetlenebilir. Bk. Takî Muhammed Osmânî, “Bey'u'l-Hukûki'l-Mücerrede”, *MMFİ*, sy. 5, III, 2371-2372.

alarak⁵⁶ mücerred hak kategorisinde sayılan örnekler ile konumuz arasında ayrı ayrı değerlendirmeler yapma yolunu tercih edeceğiz.

Burada zikredilerek mukayese yapılacak mücerred haklar; murûr, mesîl gibi bazı irtifak hakları,⁵⁷ kabûl, gabn, tağrîr, görme, tayin, nakd ve şart muhayyerliği hakları, alacak hakkı, paylaşılmadan önce ganimet ve tereke üzerindeki hak, efendinin mükâtep köle üzerindeki hakkı, şüf'a hakkı, akid kurma veya varolan bir akdi devam ettirme (süresini uzatma) hakkı, vazife hakkı, hibeden rucû etme hakkı, öncelik hakkı, evliliğin sona erdirilmesi konusunda kadına tanınan muhayyerlik hakkı, birden çok sayıda eşin koca üzerindeki 'kasm (sıra) hakkı' olarak sıralanabilir.⁵⁸

İrtifak hakkı; bir akara bağlı olarak istifade edilebilen hakları ifade eden,⁵⁹ murûr, mecrâ, mesîl, şîrb, teallî ve civar gibi hakları içine alan çerçeve bir kavramdır.⁶⁰ Söz konusu haklar belirli bir ayn ile doğrudan ilişkili olmaları ve bu ayna bağlı olarak istifade edilebilmesi bakımından döviz opsiyon hakkından farklıdır.

Gabn, tağrîr ve görme muhayyerlikleri, karşılıklı ıvaz bulunan bir akitte akdin konusu ile ilgili olarak gerçekleşmesi muhtemel aldatmaları önlemeyi veya aldatma var ise bunları telafi etmeyi hedefleyen haklardır. Opsiyon hakkında böyle bir durumun bulunmadığı açıktır. Çünkü döviz opsiyon işleminde alım satıma konu olan şey paradır. Taraflar akitte yer alması gereken her şeyi baştan açık bir şekilde dile getirdiği gibi bir şahsın diğerine hile yapması ve onu aldatması gibi bir durum söz konusu değildir. Opsiyon hakkı görme muhayyerliğine de benze-memektedir. Çünkü döviz opsiyon işleminde alım satıma konu olan şey standart nitelikte bulunan para veya diğer bir değerlendirmeye göre hak'tır.

Alacak hakkı (deyn), paylaşılmadan önce ganimet ile tereke üzerindeki hak ve efendinin mükâtep köle üzerindeki hakkı ise sahibi için sabit olmakla birlikte tam tasarruf yetkisi sağlamadıkları için "mücerred hak" olarak nitelenmiştir. Bu tür haklar, sahibi açısından meşrû ve kesin olarak sabit bulunan haklardır. Opsiyon işleminde ise, sahibi için önceden herhangi bir meşrû sebeple doğmuş bir hak yoktur. Opsiyon satıcısının opsiyon primi alma hakkı, opsiyon

⁵⁶ İbn Nüceym, *Eşbâh ve nezâir*, s. 114; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 118-121.

⁵⁷ İrtifak haklarının "mücerred hak" kapsamında ele alınması görüşüne yönelik eleştiri ve değerlendirme için bk. Hacak, *Hak kavramının analizi*, s. 128-129, 340 nolu dipnot.

⁵⁸ Ahmed Ferrâc Huseyn, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-Şeriatî'l-İslâmîyye*, ed-Dârü'l-Câmi'iy-ye, Beyrut t.y., s. 121; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 71-126; Hacak, *Hak kavramının analizi*, s. 129-130; Bardakoğlu, Ali, "Hak", *DİA*, XV, 149-150.

⁵⁹ İrtifak haklarının iskât ve satımı konusunda bilgi için bk. Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzû uyûni'l-basair şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1405/1985, II, 288-289.

⁶⁰ Konu hakkındaki farklı görüş ve değerlendirmeler için bk. İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu fethi'l-kadir alâ'l-Hidâye*, Mısır 1389/1970, VI, 427-430; Muhammed Ebû Zehra, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-Şeriatî'l-İslâmîyye*, Kahire 1394/1977, s. 98; Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV, 141.

alıcısının söz konusu döviz alması ya da satma hakkı tamamen o an kurdukları yeni bir akit (opsiyon sözleşmesi) ile elde edilmiştir. Dolayısıyla opsiyon hakkı, bu tür mücerred haklara da benzemez.

Hibeden rucû etme hakkı ise, gerçekleştirilen hibe akdi sebebiyle hibe edenin hibe edilen mal üzerindeki mülkiyeti zayıfladığı için “mücerred hak” kategorisinde sayılmış olmalıdır. Opsiyon hakkında ne bir hibe ne de bundan dönme gibi bir durum söz konusudur. Dolayısıyla opsiyon hakkı ile hibeden dönme hakkı tamamen farklı şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şüf’a hakkı ise bir akar üzerindeki ortaklığa veya (Hanefilere göre) komşuluğa bağlı olarak sabit olan ve hak sahibinin uğrayacağı muhtemel zararların önlenmesini hedef alan bir haktır.⁶¹ Döviz opsiyon hakkı bir akarla ilişkili olmadığı ve böyle bir zararı bertaraf etme fikrini esas almadığı için şüf’a hakkından farklılık arz eder.

Bir diğer mücerred hak türü ise akid kurma veya var olan bir akdi devam ettirme (akdi yenileyerek süresini uzatma) hakkıdır.⁶² Opsiyon işleminin ilk anda bu tür bir mücerred hakka benzediği akla gelebilir. Zira her iki hak türünde de bir anlamda yeni bir sözleşme kurma hakkı elde edilmektedir. O halde iki işlem arasında mukayesede bulunmak için özelliklerine daha yakından incelemek gerekir: Akit kurma hakkı, edâ ehliyetini haiz bir kimsenin meşrû olan akitleri kurabilme yetkisi olup bu hak, tealluk edeceği müşahhas bir konu bulunmaksızın kişiye mahsus olmak üzere sabit olan haklar kategorisinde değerlendirilmiştir.⁶³ Akit kurma veya var olan akdi devam ettirme hakkı karşılığında bedel alma meselesi daha çok muhâla’a ve hava parası konuları çerçevesinde tartışılmıştır. Bu sebeple konunun bu açıdan ayrıca değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

Muhâla’a anlaşmasında koca, nikâh akdi ile karı-koca arasında doğmuş karşılıklı hakları boşama ile sona erdirmeye karşılığında bedel almaktadır.⁶⁴ Kanaatimizce bu bedelin meşrû kılınmasında hem kocanın hem de kadının zarar görmesini önleme fikri yer alır. Muhâla’a bedelinin meşrû olmaması halinde koca, kadına verdiği mehir vb. masraflardan dolayı zarar etmemek için kadının mutlu olmadığı bir evliliği biraz zorlayarak da olsa sürdürmek isteyebilir, dolayısıyla da kadın böyle bir evliliğin devam etmesinden dolayı ızdırap çeker. Kocaya muhâla’a bedeli alma hakkı tanınmak ve bu sayede boşanmanın gerçekleşmesini sağlamak suretiyle mutsuz bir birlikteliğin önüne meşrû bir alternatif sunulmuştur. Opsiyon hakkında ise ne akit veya başka bir sebep ile önceden sabit bulunan bir hak vardır ne de opsiyon primi almada tarafların uğrayacağı bir zararı önleme gayesi vardır.

⁶¹ İbn Nüceym, *Eşbâh ve nezâir*, s. 94; Takî Osmânî, “Bey’u’l-hukûki’l-mücerrede”, *MMFİ*, sy. 5, III, 2359, 2374; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 71.

⁶² Takî Osmânî, “Bey’u’l-hukûki’l-mücerrede”, *MMFİ*, sy. 5, III, 2374; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 31-32.

⁶³ Takî Osmânî, *Buhûs*, s. 103.

⁶⁴ Ali Hafîf, *el-Milkiyye*, s. 74.

Hava parası (peştemâliye; Ar: بدل الخلو), “bir işletmenin devri sırasında işletmenin adı veya yerin değerinden kaynaklanan ün karşılığı alınan bedel” olarak tanımlanır.⁶⁵ Hava parası almanın caiz olup olmadığı son dönem fakihleri ve fıkıh heyetleri tarafından tartışılmış⁶⁶ ve bazı şartlarla caiz olduğu yönünde görüşler ileri sürülmüştür. Hava parasında başlıca dört tür uygulama mevcut olup bunlarla ilgili olarak İslam Fıkıh Akademisi’nin yaklaşımı şöyledir:

Akar sahibi ile kiracı arasında akit yapılırken başlangıçta, periyodik kira bedeli dışında hava parası adı verilen belirli bir meblağ üzerinde anlaşılmaktadır. Söz konusu bedel kira ücretinin bir parçası gibi değerlendirilerek caiz görülmüştür.

Kiracı, mal sahibi ile akit süresi içinde veya süre sonunda belirli bir meblağın verilmesi üzerinde anlaşmaktadır. Bu bedel kira süresi dolmadan önce verilir ise, kiracının akitle elde ettiği bir haktan vazgeçmesi karşılığında ödendiği kabul edilerek caiz görülmüş, fakat süre sona erince böyle bir ücretin alınması caiz sayılmamıştır.

Eski kiracı ile yeni kiracı kira süresi içinde veya kira süresi sonunda eski kiracıya belirli bir meblağ verilmesi üzerinde anlaşmaktadır. Bu bedel de mevcut kira süresinin aşılmaması ve anlaşmanın kira süresi bitmeden gerçekleşmesi şartıyla caiz görülmüştür.

Yeni kiracı ile, hem mal sahibi hem de eski kiracı arasında akit süresi dolmadan önce veya süre dolduktan sonra bir anlaşma yapılarak belirli bir meblağın ödenmesi üzerinde ittifak edilmektedir. Hava parası anlaşması eski kiracı ile yeni kiracı arasında kira süresi bittikten sonra gerçekleştiriliyor ise kiracının maldan yararlanma hakkı sona erdiği için böyle bir anlaşma ile alınan bedelin caiz olmadığı yönünde karar alınmıştır.⁶⁷

Yukarıdaki görüşler dikkatle incelendiğinde hava parasının caiz kabul edilmesinde başlıca iki gerekçenin varlığı gözlemlenir. Bunlardan biri verilen meblağın esas itibarıyla kira bedelinden bir parça sayılması, ikincisi ise meşrû bir şekilde sabit olan bir haktan vazgeçme karşılığı olmasıdır. Döviz opsiyon işleminin kira ve kira bedeli ile hiçbir benzer yönünün bulunmadığı açıktır. Taraflar arasında önceden meşrû bir yolla sabit olan bir hak bulunmadığı için hava parasının caiz sayılmasında dile getirilen ikinci gerekçenin varlığından da söz edilemez. Diğer yandan döviz opsiyon işleminde, hava parasında kiracının iş yerinde yapmış olduğu tefrişât, o ana kadar belirli bir müşteri kitlesine ulaşmış olması gibi mâlî karşılığı bulunan başka unsurlar da söz konusu değildir.

Opsiyon primi açısından hak karşılığında bedel alma konusunda

⁶⁵ Hançerlioğlu, Orhan, *Ticaret terimleri sözlüğü*, İstanbul 1982, “Hava Parası” md., s. 199.

⁶⁶ Konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Süleymân Eşkar, “Bedelü’l-hulûv”, *Buhûs fikhîyye*, s. 47-68; Zuhaylî, “Bedelü’l-hulûv”, *MMFİ*, sy. 4, III, 2171; İbrahim Fâdıl Debu, “Hükümü’s-şerîa fî bedelü’l-hulûv”, *MMFİ*, sy. 4, III, 2199; Muhyiddîn Kâdî, “Bedelü’l-hulûv”, *MMFİ*, sy. 4, III, 2223; Teshîrî, “Bedelü’l-hulûv ve tashîhuhû”, *MMFİ*, sy. 4, III, 2275; Karadâğî, *Buhûs*, s. 416-417; Takî Osmânî, “Bey’u’l-Hukûki’l-Mücerrede”, *MMFİ*, sy. 5, III, 2378-2381.

⁶⁷ Heyet, “Karâr bi şer’i bedelü’l-hulûv”, *MMFİ*, sy. 4, III, 2329-2330; Muhammed Süleymân Eşkar, “Bedelü’l-hulûv”, *Buhûs fikhîyye*, s. 47-68; Karadâğî, *Buhûs*, s. 416-417; Takî Osmânî, *Buhûs*, s. 103.

ulaşmış bulunduğumuz netice özetle şöyledir:

Satıcı açısından sabit olmayan veya o an için mülkiyetine geçmemiş hakların satılması uygun görülmemiştir.⁶⁸ Bu hüküm henüz sahip olunmayan bir malın satılması yasağı ile paralellik arz eder. Hatta hak üzerindeki sahiplik genel olarak mal üzerindeki mülkiyetten daha zayıf olduğu için henüz tam olarak sabit olmayan hakların satılmasının yasaklığı evleviyet gereğidir.

Mücerred hakların satımının cevazı hakkında yapılan tartışmalar genel olarak, mütekavvim mal olma, cehâlet – garar, söz konusu hakların konuluş gayesi ve ihtiyaç konuları ekseninde yapılmıştır. Örneğin mecrâ, mesîl ve teallî hakkının satılmasının caiz olmamasına gerekçe olarak, söz konusu hakların mal sayılmaması, murûr, şirb, mecrâ ve mesîl haklarında ise akit konusunda cehâlet bulunması ileri sürülmüştür.⁶⁹

Bir vakıfta vazifeli olma hakkından vazgeçme, şüf'a hakkı, kasm (sıra) hakkı ve kadına evlilik birliğini sona erdirmeye konusunda tanınan muhayyerlik hakkı (hıyâru'l-muhayyera) karşılığında bedel almanın caiz olmaması hükmü ise söz konusu hakların, hak sahibinin karşılaşılabileceği zararı önleme gayesi ile gerekçelendirilmiştir.⁷⁰ Böyle bir gaye ile meşrû kılınan hakların satılmak istenmesi, söz konusu hak kullanılmayıp da satılmak istendiğinde ilgili tarafın zarara uğramadığını güçlü bir şekilde gösterir.

Şüf'a (önalım) hakkı da, bir akarın satılması sebebiyle gerek malın taksîmi, gerekse yeni ortak ya da komşunun kişisel özellikleri nedeniyle şüf'adâr konumunda bulunan ortak veya komşunun karşı karşıya kalabileceği zararları bertaraf etmek üzere teşrî kılınmıştır.⁷¹ Şüf'a hakkı, malın müşteriye mâl oluş fiyatı üzerinden satın alınabilmesine imkan tanımaktadır. Bu nedenle ne mal sahibini ne de müşteriye maddî zarara sokar. Şüf'adâr (şefî') şüf'a hakkını kullanmayıp başka bir kimseye satmak isterse, onun söz konusu satımdan dolayı herhangi bir zararla karşılaşmadığı anlaşılmış olur. Diğer yandan kanaatimizce, şüf'a hakkının satılması caiz olur ise bu hakkı satın alan kimse, malı satın alan müşteriye karşı haklı bir sebep bulunmaksızın öncelik elde etmiş olur. Şüf'a hakkının satılabilmesi mal sahibinin malını dilediği kimseye satma özgürlüğünü sınırlandıracak ve şüf'adârın haksız kazanç elde etmesine yol aralayacaktır. Kanaatimizce bütün bunların İslam hukukunun adâlet prensibiyle bağdaştırılması mümkün değildir.

⁶⁸ Karadâğî, *Buhûs*, s. 404; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 25; Takî Osmânî, "Bey'u'l-hukûki'l-mücerrede", *MMFİ*, sy. 5, III, 2361.

⁶⁹ Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 103.

⁷⁰ Karadâğî, *Buhûs*, s. 403; Takî Osmânî, "Bey'u'l-hukûki'l-mücerrede", *MMFİ*, sy. 5, III, 2374; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 84, 89.

⁷¹ Meydânî, Abdülğani el-Ğanîmî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb (el-Kitâb ile birlikte)*, Beyrut 1415/1994, II, 44.

Burada değinmek istediğimiz önemli bir konu da hakkın, Şâri' veya hak sahibi tarafından yapılan bir tahsis ile "şahsa sıkı sıkıya bağlı" (zâtî) bir hak niteliğinde olup olmadığıdır.⁷² Eşlerin nikâh akdi ile evliliğin tabî sonuçlarından istifade etme hakkı, baba ve dedenin çocuk üzerindeki velayet hakkı, Şâri' tarafından kişiye mahsus olmak üzere tanınmış haklar olup bu hakkın başka bir kimseye satılması asla düşünülemez. Bir kimsenin, belirli bir kişiye mahsus olmak üzere kendi mülkünden yararlanma (intifa') hakkı tanınması da, şahsa sıkı sıkıya bağlı olma niteliğinin kişi tarafından tahsisinin örneğidir. Buna göre mesela geceleyin sokakta kalmış bir kimseye misafir olma hakkı tanınsa söz konusu kişinin bu hakkı başka birine satması mümkün değildir.

Sonuç olarak; opsiyon işleminde alım-satıma konu olan hak ve bu hak ile kazanılan yetkiler açıkça belirtildiği için akdin konusu ve bedeller açısından cehalet ve garar yoktur. Fakat "akdin in'ikâdında garar" bulunmaktadır. Zira ileride döviz alım satımının in'ikad edip etmeyeceği belirsizdir. Hatta opsiyon işleminde garar, yan (tâlî) bir nitelik değil, aslî bir unsurdur. Opsiyon satıcısı kurların kendi beklentisi doğrultusunda değişeceği tahminiyle opsiyon primlerinden getiri elde etmek istemekte, opsiyon alıcısı ise diğer tarafın tahminin tersi yönünde bir beklenti ile ödediği opsiyon primini riske ederek bir taraftan kur riskinden korunmaya çalışmakta, diğer taraftan da piyasada lehine meydana gelecek kur hareketleri ile oluşacak kazançtan geri kalmamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla her iki taraf da riskten kazanç elde etme fikrine sahiptir. Esasen opsiyon işlemi, mal sayılmaya ve/veya karşılığında bedel alınmaya elverişli bir hak niteliğinde olmadığı için caiz olmamaktadır.

Döviz opsiyon işlemi ile hakkın kullanılmasında geçerli olan iki önemli ilkenin ihlali de söz konusu olmaktadır. Bunlardan biri şer'î bir hükümün ihlal edilmesi diğeri ise kişinin, kendisine veya başkasına zarar vermesidir.⁷³ Döviz opsiyon hakkının satılması, sarf akdinde muhayyerlik bulunmama şartını ihlal ettiği ve kabzın karşılıklı olarak gerçekleşmesine mani olması yönüyle şer'î hükümleri çiğnenmektedir. Diğer yandan kişinin kendisine ya da başkasına zarar vermesi durumu da söz konusudur. Şöyle ki:

Kurların, belirlenen vadede opsiyon alıcısının lehine gelişmesi halinde opsiyon alıcısı opsiyon satıcısına, tersi bir durumda ise opsiyon satıcısı opsiyon alıcısına zarar vermektedir. Esasında bu işlem, bir bütün olarak piyasada aşırı fiyat değişimlerine (volatilité) sebebiyet vermekte dolayısıyla da bütün toplumu etkileyen bir zarara yol açmaktadır. İslam hukukunda, kullanılması genel bir zarara yol açan haklar, "hakkın kötüye kullanılması" ilkesi çerçevesinde yasaklanmıştır.⁷⁴

⁷² Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV, 149; Aygün, *Mücerred Hakların Satışı*, s. 25.

⁷³ Köse, Saffet, *İslam hukukunda hakkın kötüye kullanılması*, İstanbul 1997, s. 144-149, 183, Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, XV, 147.

⁷⁴ Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 99.

b. Konunun Şart Muhayyerliği Açısından Tahlîli

Diğer önemli bir konu da opsiyon hakkının şart muhayyerliği ile opsiyon hakkının aynı mahiyette olup olmadığı meselesidir. Zira bazı araştırmacılar opsiyon hakkının şart muhayyerliği ve opsiyon priminin de kaparo kapsamında değerlendirilebileceği yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷⁵

Kanaatimizce opsiyon işlemi, hak sahibine bir akdi gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme hakkı tanınması bakımından şart muhayyerliği ile bazı ortak özellik taşıamakla birlikte aralarında önemli bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Şart muhayyerliği irâdî bir muhayyerlik türü olup, satım ve icâre gibi karşılıklı bedel bulunan ve feshe elverişli bağlayıcı akidlerde tarafların anlaşmasına bağlı olarak taraflardan birinin veya her ikisinin muayyen bir süre içerisinde akdi onama yahut feshetme hakkına / yetkisine sahip olmasını ifade eder.⁷⁶ Şart muhayyerliği ilişkili bulunduğu (satım, kira vb.) akiten bağımsız bir mahiyette olmadığı halde opsiyon hakkı ileride gerçekleştirilmesi muhtemel olan döviz alım satım sözleşmesinden bağımsız bir niteliktedir.⁷⁷ Şart muhayyerliği adından da anlaşıldığı gibi ancak taraflardan birinin şart koşması ile elde edilir ve ârizidir. Zira akitlerde aslolan bağlayıcı olmasıdır.⁷⁸ Opsiyon işlemlerinde ise aslolan muhayyerlik olup seçme hakkının bulunmadığı bir opsiyon işleminden bahsedilmesi mümkün değildir.

Şart muhayyerliği ileri sürülen sürenin dolmasıyla meydana gelecek hükmü açısından da opsiyon işleminden farklıdır. Şöyle ki:

Ebu Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed'in içinde bulunduğu fakihler çoğunluğuna göre belirlenen sürenin dolması ile şart muhayyerliği bulunan akit bağlayıcı hale gelir. Çünkü muhayyerlik süreli olarak elde edilen bir haktır. Aksi halde muhayyerlik tarafların anlaştığından daha uzun sürmüş olur.⁷⁹ Hanbelîlerden Kadı Ebû Ya'lâ'ya göre sürenin bitmesi ile akit kendiliğinden bağlayıcı olmaz.⁸⁰ Mâlik'e göre, şart muhayyerliği hakkına sahip olan bir müşteri, mal satıcıda iken süre dolduğu halde akdi onaylama ya da feshetme gibi bir tasarrufta bulunmamış ve süre bitiminden itibaren az bir zaman geçmiş ise muhayyerlik hakkı

⁷⁵ Muhammed Shahid Ebrahim, "Islamic financial derivatives", *International Journal of Islamic Financial Services Vol. 1 No.1*, <http://www.islamic-finance.net/journal.html>, s. 4; Darîr, opsiyon işleminin caiz olmadığı kanaatinde olmakla birlikte kaparonun şart muhayyerliği karşılığında verilen bir bedel olduğunu düşünmektedir. Bk. Darîr, "Bey' u'l-'urbûn", *MMFİ*, sy. 8, I, 648-649.

⁷⁶ Erdoğan, "Hıyâr-ı şart" md, *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 195; Abdüsettar Ebû Ğudde, *el-Hıyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, Kuveyt 1985, s. 42; Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 26.

⁷⁷ Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", *MMFİ*, sy. 7, I, 181; Benzer değerlendirmeler için bk. Ebû Süleyman, "el-Ihtiyârât", *MMFİ*, sy. 7, I, 314.

⁷⁸ Aynî, *Binâye*, VI, 258; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, II, 94-95; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasit fi'l-fıkh*, (thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Muhammed Tâmir), Kahire 1417/1997, III, 98; Abdüsettar Ebû Ğudde, *el-Hıyâr*, s. 74.

⁷⁹ Aynî, *Binâye*, VI, 281; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 154-155. Şâfiî bu görüşte olmakla birlikte mesele mezhep içinde tartışmalıdır. Bk. a.y.; Abdüsettar Ebû Ğudde, *el-Hıyâr*, s. 306-305-309. Konu hakkında daha fazla bilgi ve değerlendirme için bk. Abdülaziz Rebîş, "el-Müdde fî hıyârî's-şart fî'l-bey'", *Mecelletü Mecma' i'l-fıkhî'l-İslâmî li-Râbita* (*MMFİR*), 1423/2002, sy. 15, s. 260-261.

⁸⁰ İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 45.

devam eder. Fakat malı almaktan vazgeçtiğine delâlet edecek kadar uzun bir zaman geçmiş ise muhayyerlik hakkı ve aralarında yapılan satım sözleşmesi sona ermiş sayılır.⁸¹ Buna mukabil opsiyon işleminde opsiyon tarihinde olumlu bir irade ortaya konulmadığı sürece döviz alım satımı bağlayıcı olmadığı gibi gerçekleşmez de. Zira opsiyon işlemi ile aslında muhayyerlik bulunan bir döviz alım satımı değil, belirtilen tarihte bir sözleşme yapma hakkı satın alınmış olmaktadır.

Şart muhayyerliği ile opsiyon işlemi arasındaki önemli bir fark da bu işlemlerde ileri sürülebilecek âzâmî süre noktasındadır. Fakihler şart muhayyerliğindeki âzâmî süre konusunda şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

Ebû Hanîfe, Züfer ve Şafî'ye göre ilgili hadiste üç günlük bir süreden söz edildiği için şart muhayyerliğinin süresi bundan daha fazla olamaz, bu süreyi aşan muhayyerlik şartı akdi fasit kılar.⁸² Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Hanbelîler ve Caferîler'e göre şart muhayyerliğinde belirli bir süre sınırlandırması yoktur. Taraflar, tayin etmek şartıyla muhayyerlik süresini istedikleri gibi kararlaştırabilir. Zira şart muhayyerliği ile güdülen gaye bunu gerektirir. İbn Ebû Leylâ, Ebû Sevr ve İshâk da bu görüştedir.⁸³ Malikilere göre ise muhayyerliğin caiz olmasının arka planında bu konuda duyulan ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle sürenin sınırı da malı denemek ve mal hakkında istişarede bulunmak için duyulan ihtiyaca göre belirlenir.⁸⁴ Dolayısıyla muhayyerlikte geçerli olabilecek en uzun süre malın cinsine göre değişir.⁸⁵ Onlara göre muhayyerliğin süresi, ihtiyacı aşacak şekilde olursa akit geçersiz olur. Çünkü bu durumda artık caiz olmayacak derecede bir garara girilmiştir.⁸⁶ Döviz opsiyon işleminde ise ilke olarak bir süre sınırı bulunmamaktadır.⁸⁷ Her ne kadar bu durum Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve Hanbelîlerin görüşüne uygun gibi görünse de maksatları bakımından kayda değer farklar hatta zıtlıklar bulunmaktadır. Şöyle ki:

⁸¹ Mâlik, malın teslim edilmesi ve hak sahibinin satıcı ve müşteri olması durumlarına göre farklı hükümlerin geçerli olacağı görüşündedir. Bk. Sahnûn, *Müdevvene*, IV, 198-199. Mâlik bu görüşte olmakla birlikte, mezhep içinde herhangi bir ayrıntıya girmeksizin sürenin dolması ile muhayyerliğin sona ereceği (dolayısıyla akdin bağlayıcı hale geleceği) yönünde görüşler de bulunmaktadır. Bk. İbn Abdülber, Ebû Ömer b. İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîneti'l-Mâlikî*, (thk. Muhammed b. Muhammed Ehîd Vüld Madîk el-Moritânî), Kahire 1399/1979, s. 56.

⁸² İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 300; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 4; Mâverdî, Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, (thk. Ali Muhammed Muavvad – Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, V, 65. Üç günden daha fazla süre şart koşulduğu halde muhayyerliğin üç gün içerisinde kullanılması durumunda akdin sahih hale gelmesi ise tartışmalı bir konudur. (Aynî, *Binâye*, VI, 263.) Opsiyon işlemi açısından önemi bulunmadığı için biz bu görüşlere yer vermedik.

⁸³ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 7; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 65; Abdüsettâr Ebû Ğudde, *el-Hiyâr*, s. 221; Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 27. Hanbelîlere göre tayin edildiği sürece, satım konusu karpuz gibi süre dolmadan önce bozulan şeylerden bile olsa muhayyerlikte süre sınırı yoktur. Bk. İbn Ebû Tağlib, *Neylû'l-meârib*, I, 344.

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, II, 87; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, 277.

⁸⁵ İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, 278; Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 27.

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, II, 89.

⁸⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Karadâğî, "el-Esvâku'l-mâliyye", *MMFİ*, sy. 7, I, 181.

Şart muhayyerliği hak sahibine, belirli bir süre düşünme, istişarede bulunma veya malı deneme imkanı sağlayarak⁸⁸ aldanmaları ve gabni önlemeye yönelik⁸⁹ bir tedbir olmak üzere teşrî kılınmıştır. Şart muhayyerliğinin meşrûluğuna dair delil olarak ileri sürülen hadiste⁹⁰ Hz. Peygamber'in, Habban b. Munkiz'e alış veriş yaparken satıcıya "Aldatmaca yok" (لا خلافة) demesini tavsiye etmesi de bu hususa açık bir delil sayılır. Söz konusu muhayyerlik sayesinde alınan ile ödenen bedel arasında dengenin bulunup bulunmadığı ortaya çıkacak ve taraflar buna göre karar verecektir. Dolayısıyla şart muhayyerliği akdın özü olan rızayı destekleyen bir mahiyet taşımaktadır.⁹¹

Döviz opsiyon işleminde ise ileri tarihte satıma konu olan şey paradır bu sebeple satın alınan şeyi deneme gibi bir amaçtan bahsetmek imkansızdır. Kaldı ki, opsiyon işleminin yapıldığı tarihte herhangi bir bedel de ödenmemektedir. Düşünme ve istişarede bulunma ve böylece bedeller arasında herhangi bir dengesizliğin (gabn) bulunup bulunmadığını tespit gibi bir amaçtan da bahsedilemez. Zira bu işlemde gaye, belirlenen vadede kurlarda opsiyon hakkına sahip olan kişi lehine meydana gelebilecek değişimlerden âzâmî derecede yarar elde etmektir. Opsiyon alıcısı, opsiyon primi kadar bir parayı riske ederek çok daha fazlasını kazanma niyetindedir.⁹² Dolayısıyla opsiyon işlemi, ileride kurların günün rayicinden farklı olacağı tahminine ve bundan menfaat sağlama düşüncesine dayanması yönüyle şart muhayyerliğinden ayrılmaktadır. Bu sebeple opsiyon işleminin, akitlerde aldanmaların önlenmesi ya da en azından asgarîye düşürülmesi gayesiyle teşrî kılınan şart muhayyerliğine⁹³ kıyas edilerek meşrû kabul edilemez. Aksi halde İslam hukukundaki gâilik prensibine aykırı hareket edilmiş olur.⁹⁴ Bu noktada tarafların kurlarda meydana gelebilecek dengesizliğe daha baştan rıza gösterdikleri için aldatma bulunmadığı yönünde bir düşünce akla gelebilir. Fakat bize göre bu düşünce gerçek anlamda bir rıza değil, tıpkı kumarda olduğu gibi "belki ben kazanırım" düşüncesiyle zarara katlanmak olarak nitelenebilir.

⁸⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 7; İbn Rüşt, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, II, 86; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, s. 277.

⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 25; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, VI, 300; Sâvî, Ahmed, *Bülğatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik alâ Şerhi's-Sağir li'l-Kutb Seydi Ahmed ed-Derdî*, Beyrut 1415/1995, III, 79; Abdüsettâr Ebû Gûdde, *el-Hiyâr*, s. 97-98, 225, 243.

⁹⁰ Nevevî, şart muhayyerliğine ruhsat veren hadislerin sübut ve delâlet açısından bazı zaafılar içerdiğini ve bu konudaki en güçlü delilin icma olduğunu belirtmiştir. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, IX, 137.

⁹¹ Benzer değerlendirmeler için bk. Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 26.

⁹² Hukûki tasarruf ve akitlerde sâik'in etkisi hk. geniş bilgi için bk. Arı, Abdüsselam, "İslam hukukunda sâik ve hukuki işlemlere etkisi", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, sy. 2, s. 208 vd.

⁹³ Şart muhayyerliğinin aldanmaları önleme gayesi ile teşrî kılınmasıyla ilgili olarak bk. İzz b. Abdüsselâm, Abdülaziz, *el-Kavâ'idü'l-kübrâ (el-Mevsûm bi Kavâ'idü'l-ahkâm fî islâhi'l-enâm)*, (thk. Nezîh Kemâl Hammâd, Osman Cum'a Damîriyye), Dimeşk 1421/2000, II, 126.

⁹⁴ İslam hukukunda gâi ihtihad yöntemi hakkında bk. Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslam hukukunda müctehidin naslar naslar karşısındaki durumu ile modern hukuklarda hâkimin kanun karşısındaki durumu arasında bir mukayese", *Makâsıt ve icthad* (Edt. Ahmet Yaman), Konya 2002, s. 85-86; Yaman, Ahmet, "İslam hukuk ilmi açısından makâsıt icthadının ya da gâi / teleolojik yorum yönteminin ilkeleri üzerine", *Makâsıt ve icthad* (Edt. Ahmet Yaman), Konya 2002, s. 159 vd.

Şart muhayyerliği ileri sürülme zamanı bakımından opsiyon işleminden ayrılmaktadır. Zira fıkıh literatüründe yalnızca akit sırasında ya da sonrasında ileri sürülen şart muhayyerliğinin caiz olduğu,⁹⁵ akitten önce şart koşulan muhayyerliğin ise caiz olmadığı görüşü bulunmaktadır.⁹⁶ Opsiyon işlemi döviz alım satım akdinden önce gerçekleştirildiği için caiz görülen şart muhayyerliği kapsamına girmemektedir.⁹⁷

Diğer bir konu opsiyon işleminde seçme hakkının bir bedel karşılığında veriliyor olmasıdır. Opsiyon işlemi bir anlamda şart muhayyerliği olarak kabul edilse bile bu aynı zamanda ödenen opsiyon priminin caiz olduğu şeklinde yorumlanamaz. Zira fakihler şart muhayyerliğini caiz görmekle birlikte bunun karşılığında herhangi bir bedel alınmasa cevaz vermemişlerdir.⁹⁸ Bu sebeptendir ki şart muhayyerliği bulunan bir akdin, akitten caymayı engelleyen bir durum ortaya çıkması halinde muhayyerlik hakkının düşmüş olması sebebiyle indirim yapılması caiz görülmeyerek her hâlükârda bedelin tamamen ödenmesi gerekli görülmüştür.⁹⁹

Burada opsiyon işleminin caiz olabileceği görüşünü ileri süren bazı bilginlerin *el-Fetâvâ el-Hindiyye*'de geçen bir hükümden¹⁰⁰ bahsederek kısaca değerlendirmede bulunmak istiyoruz:

Bir satış akdinde şart muhayyerliği hakkına sahip bulunmayan tarafın, bu hakka sahip tarafa cayma hakkından vazgeçmesi için sulh yoluyla dirhem ya da başka bir mal verse böyle bir muamele caiz görülmüştür.¹⁰¹ Bu hüküm her ne kadar ilk anda muhayyerlik hakkı karşılığında bir bedel almanın cevazı yönünde bir düşüncüyü doğursa bile opsiyon primi almakla bu işlem arasında önemli farklılıkların olduğu aşikârdır. Şöyle ki; söz konusu hüküm yalnızca akdin kesinleştirilmesi halinde geçerlidir. Oysa opsiyon primi akit gerçekleştirilse de gerçekleştirilmesinde de opsiyon satıcısının malik olması için ödenmektedir. Ayrıca ilgili metinde söz konusu bedel, bedeli ödeyenin müşteri olması durumunda semende artırım, satıcı olması durumunda ise semende indirim olarak değerlendirilmiştir.¹⁰²

⁹⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VII, 109; Sâvî, *Bülğatü's-sâlik*, III, 80; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi*, s. 324; İbn Ebû Taglib, Abdülkadir b. Ömer eş-Şeybânî, *Neylü'l-meârib bi şerhi Delili'l-Talib*, (thk. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar), Kuveyt 1403/1983, I, 344; İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 405.

⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, VII, 109; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, s. 277; İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 405; Abdüssettâr Ebû Gûdde, *el-Hiyâr*, s. 216-217. Zeydilerden Mehdi Lidînillah akitten önce şart koşulan şart muhayyerliğinin ittifakla sahih olmadığını belirtmekle birlikte (Mehdi Lidînillah, *Kitâbü'l-Ezhâr fî fıkhi'l-eimmeti'l-ethâr (Şerhu'l-ehzâr ile birlikte)*, San'a 1993, VI, 288), Uneysî, bunun örf varsa caiz olacağı görüşündedir. Bk. Uneysî, Kâsım Ahmed b. Kâsım el-Yemeni es-San'ânî, *et-Tâcü'l-müzheb*, San'a 1993, II, 404.

⁹⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Ebû Süleyman, "el-İhtiyârât", *MMFİ*, sy. 7, I, 314; Karadâgî, "el-Esvâku'l-mâliyye", *MMFİ*, sy. 7, I, 181.

⁹⁸ Darîr, "el-İhtiyârât", *MMFİ*, sy. 7, I, 263.

⁹⁹ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadir*, VI, 501.

¹⁰⁰ Sââtî, "Nahve müştekkât mâliyye İslâmiyye", s. 88.

¹⁰¹ Heyet, *Fetâvâ el-Hindiyye*, III, 45.

¹⁰² Heyet, *Fetâvâ el-Hindiyye*, III, 45.

Opsiyon işleminin şart muhayyerliğinden ayrıldığı diğer bir konu da şudur: Muâvaza (karşılıklı bedel bulunan) akitlerde bağlayıcı olma esas olduğundan şart muhayyerliğini fakihler, kıyasa (genel kural) aykırı olarak nasla (hadis) teşrî kılındığı görüşünü savunmaktadırlar.¹⁰³ Kıyasa aykırı olma nedeni ise biri garar diğeri kumar olmak üzere iki temel gerekçe ile açıklanır.¹⁰⁴ Yani şart muhayyerliği bulunan akitte, hak sahibinin akitten vazgeçip vazgeçmeyeceği belirsiz olduğu için akdin in'ikâdında garar olduğu düşünülmüştür. Ne var ki malî deneme, başkalarıyla istişare vb. bazı ihtiyaçları karşıladığı için insanlara kolaylık olsun diye şart muhayyerliği caiz görülmüştür.¹⁰⁵ Döviz opsiyon işleminde ise akit konusu “para” olduğu için böyle bir ihtiyaçtan söz edilemez. Ayrıca şart muhayyerliğindeki garar ârîzî olup ancak şart koşulan akitlerde söz konusudur.¹⁰⁶ Oysa opsiyon işlemlerinde akit mutlaka muhayyerlik üzerine gerçekleştirilmektedir. Diğer yandan gararlı muâmelelere sadece garardan kaçınmak imkansız, o konuda bir ihtiyaç var¹⁰⁷ ve gararın tâbî olarak ya da küçük miktarda bulunması durumlarında cevaz verilmiştir.¹⁰⁸ Opsiyon işleminde bu gerekçelerden hiçbirisi bulunmamaktadır.

Kumar konusuna gelince; opsiyon alıcısı ve satıcısı geleceğe yönelik bir kur tahmini yapmakta ve her iki taraf da kendi düşüncesi doğrultusunda bir miktar riske katlanarak daha çok miktarda getiri elde etmeyi hedeflemektedir. Bu açıdan opsiyon işleminin tam olarak kumar olduğu söylenemez ise de kumara benzeyen birçok yönünün bulunduğu açıktır. Nitekim bazı modern hukuk araştırmacıları da opsiyon işleminin kimi durumlarda kumar ve bahis kapsamında değerlendirmişlerdir.¹⁰⁹

c. Konunun Kaparo Açısından Tahlîli

Bu arada temas etmek istediğimiz önemli bir konu da opsiyon primi ile kaparo bedeli arasındaki benzerlik ya da farklılıklardır. Zira opsiyon hakkı karşılığında bir prim ödendiği gibi, kaparolu bir satım akdinde de akitten cayma hakkı karşılığında bir bedel ödenmektedir. Bu benzerliği dikkate alan bazı müellifler kaparo gibi opsiyon priminin de caiz olabileceği kanaatine varmışlardır.¹¹⁰

Kaparo terim olarak, akitte, müşterinin sözleşmeyi tamamlaması halinde toplam fiyattan mahsup edilen, feshetmesi halinde ise satıcıya ka-

¹⁰³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, VII, 25; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 298; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 3; İbn Mâze Buhârî, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 1424/2003, VII, 462; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 137.

¹⁰⁴ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 298; Abdüssettâr Ebû Ğudde, *el-Hiyâr*, s. 89.

¹⁰⁵ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 298; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 137; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*, II, 86.

¹⁰⁶ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 258, 298; Abdüssettâr Ebû Ğudde, *el-Hiyâr*, s. 74.

¹⁰⁷ Nevevî, *Mecmû'*, IX, 188.

¹⁰⁸ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*, Kâhire 1391/1971, V, 167.

¹⁰⁹ Kıрман, “Opsiyon Sözleşmesinin Hukûkî Niteliği”, s. 725.

¹¹⁰ Muhammed Shahid Ebrahim, “Islamic financial derivatives”, s. 4.

lan bedeli ifade eder.¹¹¹ Kaparonun meşrûiyeti hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Abbâs, Hasan b. Ali, Leys b. Sa'd, Evzâî, Servî ile Hanefî, Maliki, Şâfiî ve Zeydiyye mezhepleri ve Hanbelîlerden Hattâb'a göre kaparolu alım satım caiz değildir.¹¹² Hattâb dışındaki Hanbeli mezhebi fakihlerine göre ise kaparolu satım caizdir.¹¹³ Son dönemde konuyla ilgili yapılan ilmî çalışmalarda ise İslam Fıkıh Akademisi de dahil olmak üzere¹¹⁴ günümüz örfü de dikkate alınarak daha çok kaparolu satımın caiz olduğu görüşü tercih edilmiştir.

İncelemelerimiz sonucu opsiyon priminin aşağıda sayacağımız dört gerekçe sebebiyle kaparodan farklılık arz ettiği görülmüştür:

(1) Opsiyon primi döviz alım satım akdi gerçekleştirilmeden önce verilmektedir. Kaparoyu caiz gören Hanbeli mezhebi kaynakları dikkatle incelendiği zaman onların söz konusu bedelin caiz olması için akitten sonra verilmesini şart koştukları görülür. Zira onlara göre satıcı, akit yapılmadı diyerek akitten önce verilen kaparoyu kendisinde bırakma hakkına sahip değildir.¹¹⁵ Diğer yandan kaparonun “akitten dönmenin bedeli” olduğu şeklindeki değerlendirmeler de¹¹⁶ kaparonun akitten önce verilemeyeceği görüşünü teyit etmektedir. Çünkü kurulmamış bir akitten dönmeden bahsedilemez.

(2) Opsiyon primi tayin edilen tarihte döviz alım satımı gerçekleştirilse bile bedelden mahsup edilmeyerek her hâlükârda opsiyon satıcısında kalmaktadır.¹¹⁷ Oysa Hanbelîler kaparoya ancak akitten cayılmaz ise bedelden mahsup edilmesi şartıyla cevaz vermektedirler.¹¹⁸

¹¹¹ Kallek, “Kaparo”, *DİA*, XXIV, 339.

¹¹² Nevevî, *Mecmû'*, IX, 245-246; İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, II, 73; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, 263-264; Kallek, “Kaparo”, *DİA*, XXIV, 339. Hanefî fıkıh literatüründe kaparo konusuna temas edilmediği görülmüştür. Fakat Hanefîler'in akitlerdeki şartlar hakkındaki görüşlerinden, müşterinin cayması halinde kaparonun satıcıya bırakılmasının faize benzeyen ve satıcı için karşılıksız menfaat içeren şartlardan olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bk. Kallek, “Kaparo”, *DİA*, XXIV, 339.

¹¹³ Buhûti, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 321; İbn Neccâr, *Meûnetü'ü'l-n-nühâ*, IV, 93; İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, III, 389-390. İmam Ahmed'den gelen bir rivayete ve Hanbelîlerden Ebu'l-Hattâb'a göre kaparolu satım caiz değildir. Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, IV, 357-358.

Kaparonun caiz olmasına delil olarak gösterilen sahabi uygulaması şöyledir:

İbn Ömer'in rivayetine göre, Nâfi' b. Abdülhâris Mekke'de Safvân b. Umeyye'den dört bin dirheme bir bina satın alır. Bu satım, Hz. Ömer razı olursa satım geçerli olacak, razı olmaz ise Safvân'a dört yüz dirhem verilecektir. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246.

Kaparonun cevazı hakkındaki tartışmalarda delil olarak gösterilen hadisler ve değerlendirmesi için bk. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, V, 173.

¹¹⁴ Heyet, “Karâr bi şe'ni bey'i'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 793.

¹¹⁵ Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât*, II, 165. Söz konusu hükmün gerekçesi hakkında bk. Buhûti, *Şerhu münteha'l-irâdât*, II, 165. Aynı değerlendirmeler için bk. İbn Neccâr, *Meûnetü'ü'l-n-nühâ*, IV, 94.

¹¹⁶ Senhûrî'nin bu yöndeki değerlendirmeleri için bk. Senhûrî, *Vasît fi şerhi'l-kanuni'l-medeniyyi'l-cedid: nazariyyetü'l-iltizâm bi-vechi âmm*, Beyrut 1391/1971, IV, 89; Abdullah b. Menî', “Hükmü'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 673.

¹¹⁷ Benzer değerlendirmeler için bk. Kassâr, Abdülazîz Halife el-Kassâr, “el-İhtiyârât fî esvâkı'l-evrâkı'l-mâliyye”, *Mecelletü's-seria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, Yıl: 1424/2003, sy. 53, s. 270.

¹¹⁸ İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 397.

(3) Opsiyon işleminde alıcı veya satıcıdan biri prim ödemek suretiyle opsiyon hakkına sahip olabilmektedir. Oysa Hanbelîler yalnızca müşterinin kaparo vererek cayma hakkına sahip olmasını caiz görmüşlerdir.¹¹⁹ Dolayısıyla satım opsiyonunda ödenen primin caiz görülen kaparo kapsamında değerlendirilemeyeceği açıkça ortaya çıkmaktadır.

(4) Opsiyon işlemi, mahiyeti ve görülen fonksiyon bakımından kaparodan ayrılmaktadır. Şöyle ki:

Kaparo Hanbelîlere göre “akitten dönmenin bedeli” olup akitten önce karşı tarafı akit yapmak üzere bekletmek üzere verilen bedel caiz olan kaparo kapsamında değildir.¹²⁰ Son devirde konu hakkında ilmi araştırma yapan fakihlerin bir kısmı kaparoyu “akitten dönme”nin bedeli¹²¹ veya cezası¹²² bir kısmı ise satış akdinin bağlayıcı olarak yapılmamasının bedeli ya da malın üçüncü bir şahsa daha yüksek bir fiyatla satılması imkanının ortadan kaldırılarak malı elde tutmanın karşılığı olarak kabul etmişlerdir.¹²³ Bu sayede satıcının belirlenen süre içinde malı satamamasından dolayı karşı karşıya kaldığı ya da kalabileceği zararın kısmen de olsa telafi edilebilir böylelikle de ticari ve hukûkî hayatta istikrar sağlanmış olur.¹²⁴ Bu yönden bakıldığında kaparo “Zarar verme ve zarara zararla karşılık verme yoktur”¹²⁵ prensibiyle örtüşmektedir. Günümüz ticari örfünde kaparo artık akidlerin îfâ edilmesine, kişilerin verdikleri söze riâyet etmesine ve muamelelerde ciddiyetin istikrar bulmasına vesile olan¹²⁶ genel bir ihtiyaç haline gelmiştir.¹²⁷

Kaparo bir taraftan satıcı açısından güven temin ederken diğer taraftan müşteriye mal hakkında birtakım araştırma ve istişarelerde bulunma fırsatı sağlama gibi faydaları da sağlamaktadır.¹²⁸ Döviz opsiyon işleminde ödenen prim kaparo ile ilgili olarak yukarıda sayılan faydalardan hiçbirini sağlamamaktadır. Zira opsiyon işleminde karşı tarafın zararını telafi etme düşüncesi olmadığı gibi aksine bir taraf, diğerinin aleyhine olacak şekilde kâr etme gayesini taşımaktadır.

Diğer yandan kaparoyu caiz görmeyen fakihlerin ileri sürdüğü gerekçeler, opsiyon işleminde kaparolu satımdan çok daha fazla bulunmaktadır. Bu gerekçeleri insanların malının karşılıksız olarak ve haksız yöntem-

¹¹⁹ İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 397.

¹²⁰ İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 397.

¹²¹ Senhûrî, *Vasîl*, IV, 89; Abdullah b. Menî', “Hükümü'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 673.

¹²² Mısıri, Refik Yunus, “Bey'u'l-urbûn”, *MMFİ*, 1415-1994, sy. 8, I, 715.

¹²³ Abdullah Bessâm, “Münâkaşa”, *MMFİ*, 1415/1994, sy. 8, I, 766; Abdullah b. Menî', “Hükümü'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 680-681.

¹²⁴ Abdullah b. Menî', “Hükümü'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 678, 681; Zuhaylî, “Bey'u'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 698.

¹²⁵ *Mecelle*, md. 19.

¹²⁶ Abdülaziz Hayyât, “Münâkaşa”, *MMFİ*, sy. 8, I, 779.

¹²⁷ Mısıri, “Bey'u'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 715.

¹²⁸ Mısıri, “Bey'u'l-urbûn”, *MMFİ*, sy. 8, I, 715.

le yenilmesi¹²⁹ ve garar yasağının çiğnenmesi¹³⁰ ana başlıklarında toplamak mümkündür.¹³¹ Opsiyon işleminde taraflardan biri diğerinin parasını haksız yöntemle almış olmaktadır. Zira aldığı bedelin karşılığında onu meşrû kıla-
cak herhangi bir karşılıktan söz edilemez. Ayrıca döviz alım satımının ileri
tarihte gerçekleşmesi konusunda (akdin in'ikâdında) çok garar sınırlarını
fazlasıyla aşan hatta mâhzâ garar olma sıfatını kazanacak derecede bir belir-
sizlik söz konusudur. Taraflar sırf riske girmek suretiyle kazanç elde etmek
istemektedir. İslam ise hem risksiz kazanç olan ribayı hem de sırf riske gir-
menin kazanç kapısı görülmemesi için gararlı muameleleri yasaklamış¹³² ve
bu sayede insanların yararı düşüncesini gözetmiştir.¹³³

3. Sonuç

Sonuç olarak döviz opsiyon işlemi ister bir döviz alım satımındaki
muhayyerlik veya kaparo isterse bir hak satımı ya da yeni bir akit türü olarak
kabul edilsin her türlü değerlendirmeye göre caiz görülemeyecek bir işlem
türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu muamelede İslam Fıkıh Akade-
misi tarafından da ifade edildiği¹³⁴ gibi bir yandan karşılığında bedel almayı
haklı gösteren bir konu bulunmamakta diğer yandan da fıkhıdaki garar, riba
ve insanların malını bâtil yollarla yeme gibi birçok temel yasak ihlal edilmiş
olmaktadır.

¹²⁹ Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246.

¹³⁰ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, II, 73; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246. Kaparoda bulunan gara-
rın "garar-ı yesîr" olduğu görüşü için bk. Mısıri, "Bey'u'l-'urbûn", *MMFİ*, sy. 8, I, 730.

¹³¹ Kaparoyu caiz görmeyen fakihlere göre karşılığı bulunmayan bir şart ile elde edildiği için (İbn Müflih, *el-Mübdî*, III, 398) kaparo insanların malını bâtil yöntemle yeme olarak değerlendirilmiştir. (Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246). Kaparolu akitte akdin in'ikadı konusunda *garar* bulunmaktadır. (İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, II, 73; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246). Malikîler, bu tür bir gararı, akdin sahih olmasına engel olan "çok garar" (garar-ı kesîr) olarak değerlendirmişlerdir. (İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, II, 73. Şevkânî de kaparonun caiz olmamasının bir gerekçesi olarak risk bulunmasını ileri sürmektedir. Bk. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, V, 174). Diğer yandan kaparolu satım ile "bir akit içinde iki akit" (İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhidât*, II, 73) ve bir akitte iki fasit şart ileri sürülmesi gibi yasakların çiğnendiği görüşü ileri sürülmüştür. Sözü edilen fasit şartlardan biri, satıcının kaparoyu karşılıksız olarak alması, diğeri ise müşterinin malı satıcıya geri verebilmesi şartıdır. (Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, V, 174; Nevevî'nin naklettiğine göre, Hattâbî'nin ileri sürdüğü gerekçelerden biri de kaparonun fasit şart olmasıdır. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, IX, 246).

¹³² Dönmez, İbrahim Kâfî, "Garar", *DİA*, XIII, 371. Riba ile garar yasakları arasındaki fikrî bağ hakkında bk. a.y.

¹³³ Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa el-Lahmî el-Ğirnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli 'ş-şer'i'a*, (Şerh ve tah-
ric: Abdullah Dırâz), Beyrut 1411/1991, II, 4; Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Dönmez, İbrahim Kâfî, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79-94.

¹³⁴ Heyet, "Karâr bi şer'ni'l-esvâki'l-mâliyye", sy. 7, I, 715.

CAMİ VE MESCİDLERLE İLGİLİ FIKHÎ HÜKÜMLER

Süleyman SARI*

“Judgements of İslamic fiqh concerning to the Masjed and mosques”

“The Masajed of Allâh shall be constructed and/or maintained only by those who believe in Allâh and the Last Day; perform As-Salât, and give Zakât and fear none but Allâh. It is they who are on true guidance”. [Tevbe 9/18]

“Whoever builds a mosque, seeking Allah’s pleasure (for Allah), Allah will build for him a similar palace in paradise” (Hadith, Bukhari)

The Masjid is section of the Department of Information and Culture. The Masjid is regarded as an important Islamic information center, since it is the scene of the political, social, cultural and ritual life.

Key words: Masjed, mosque, construct, paradise, prophet

GİRİŞ

Mescidler, insanlık tarihinde Allah’ın bir sünneti, peygamberlerinin de ilk ve en önemli icraatı olarak bilinmektedir. Yüce Yaraticımızın yeryüzüne ilk kurduğu bina, Bekke / Mekke’deki Beytullah / Allah’ın evi olarak isimlendirdiği, güvenin, huzurun merkezi olan Kâbe’dir.¹ Peygamberler ve inananlar tarafından inşa edilen tüm mabedler Kâbe’nin birer şubesi olarak ibadete açılmışlardır. Bu mekânlar dünyadaki cennet bahçeleri,² gerçek cennete açılan kapılar, uzayan yollar olmuşlardır. İnsanlar kardeşleri ile buralarda Yüce Yaratanına el açıp yalvarmış, aynı duygu ve düşünceyle bu mekânlarda kulluk görevini yerine getirmiş, birbirlerinin dertleri ile ilgilenmiş, sevinç ve kederlerine buralarda ortak olmuştur.

* DİB. Selçuk Eğitim Merkezi, e-mail:suleysar@gmail.com

¹ Âlû İmrân (3), 96-97

² Tirmizî, “Deavât”, 82. Tirmizî’nin Enes b. Mâlik’ten naklettiği rivayette ise “mescidlerdir” yerine “zikir halkaları” lafzı zikredilmiştir. Bk., Tirmizî, “Deavât”, 82. Ayrıca bk., Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 151.

Hz. Peygamber Mekke’de küçücük ev mescidlerinde İslâm’ı tebliğ etmiş, ortak duygu ve düşüncelerin temellerini atmış, Abdullah b. Cüd’ân’ın evinde “Hılfu’l-fudul” olarak bilinen “Erdemliler Hareketi”ni desteklemiş³, her türlü zulme karşı insanların güç birliği yapmaları gerektiği, insanların kardeşçe yaşamalarının en doğal hakları olduğu fikrinin altına imza atmıştır. Bu teşebbüslerle insanların can ve mal güvenliği teminat altına alınmaya çalışılmıştır. Medine’de ise birbirine düşman Evs ve Hazrec kabileleri ilk inşa edilen mescid çatısı altında kardeş ilan edilmiş, farklı din ve inanç gurupları ile (özellikle Medine’de büyük bir yekün teşkil eden Kaynuka, Kurayza ve Nadiroğulları Yahudileri ile) birlikte yaşayabilmenin temel kuralları belirlenerek önemli bir vesika kaleme alınmıştır.⁴

Sitres, savaş ve huzursuzluk terimlerinin sıkça duyulduğu günümüzde kardeşlik ruhunu canlandıracak, birlik ve beraberliğin teknesi olacak yegâne mekânlar mabedlerimiz olacaktır. İnsanlar sağlıklı tek vücut olma yolunda kararlı ve bilinçli olarak hareket etmelidir. Çünkü birbirini anlayabileceği bu mekânlar, ortak yaratıcılarına yöneldiği, kulluk vazifesini gerçekleştirdiği yerler olacaktır.

CAMİ VE MESCİDLERLE İLGİLİ FIKHÎ HÜKÜMLER

1-Mescidleri inşa etme hak ve selâhiyeti:

Kur’ân ifadesiyle inşa ve imar hakkı Allah’a ve âhiret gününe iman eden, namazını kılan, zekâtını veren ve sadece Allah’tan korkan kimselere aittir. Müşriklerin ise böyle bir selâhiyeti yoktur:

*“Allah’a ortak koşanlar, kendilerinin kâfirliğine bizzat kendileri şahitlik ederlerken, Allah’ın mescidlerini imar etme selâhiyetleri yoktur. Onların bütün işleri boşa gitmiştir. Ve onlar ateşte ebedi kalacaklardır. Allah’ın mescidlerini ancak Allah’a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah’tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte doğru yola ermişlerden olmaları umulanlar bunlardır.”*⁵

Her işte olduğu gibi Müslümanlara verilen bu hakkın Allah’ın rızası gözetilerek kullanılması gerekir. Hz. Osman mescide ilâve bina yaptığında insanlar ileri geri konuştular. Hz. Osman bunları duyunca: ‘Siz sözü uzattınız. Ben Rasûlullah’ın şöyle dediğini işittim: “Her kim Allah için –onun rızasını umarak- bir mescid yaparsa Allah da ona cennette benzeri bir ev yapar.”⁶

³ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, Beyrût I, 128-129; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Mekke 1994, VI, 367.

⁴ Hamîdullah, Muhammed, İslâm Peygamberi, (çev.: Yard. Doç. Dr. Mehmet Yazgan), İstanbul 2004, s. 177 vd.

⁵ Tevbe (9), 17-18

⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 61, 70; Buhârî, “Salât”, 65; Müslim, “Mesâcid”, 24-25; “Zühd”, 43-44; *Tirmizî*, “Salât”, 120; İbn Mâce, “Mesâcid”; Dârimî, “Salât”, 113. Hz. Ali’den şahidi için bk. *İbn Mâce*, “Mesâcid”, 1; Câbir b. Abdullah’tan şahidi için bk. *İbn Mâce*, “Mesâcid”, 1.

2-Yeni mescid inşası ve mevcutların onarım ve bakımı:

İnançlı insanların yükümlülüğüne tevdi edilem imar, onarım ve inşaa faaliyetleri dünyevî amaçlar ve gayeler uğruna değil, inancı hayata aksettirebilme adına yapılmalıdır. Bu durum âyetle şöyle dile getirilir:

“(Ey müşrikler!) Siz hacılara su vermeyi ve Mescid-i Harâm’ı onarmayı, Allah’a ve ahiret gününe iman edip de Allah yolunda cihad edenlerin imanı ile bir mi tutuyorsunuz? Hâlbuki onlar Allah katında eşit değillerdir. Allah zâlimler topluluğunu hidayete erdirmez.”⁷

Aynı zamanda imar, onarım ve inşaa etkinlikleri bu ümmetin ayrıcalıklarındandır. Çünkü Hz. Peygamber’in her peygamberde bulunmayan özelliklerinden biri de, yeryüzünün her tarafının mescid niteliğinde ümmetine sunulmuş olmasıdır. Çünkü yeryüzü Rasûlullah için temiz/temizleyici mekân ve mescid kılınmıştır:

Câbir b. Abdullah’tan (r.a.) nakledilen hadiste Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Bana beş şey verildi ki daha önceden hiçbir peygambere verilmemiştir: Kızıl ve siyah renkli (bütün) insanlara gönderildim, hâlbuki bir Peygamber sadece kendi kavmine gönderilirdi. Bana ganimette (tasarruf) yetkisi verildi⁸, benden önce kimseye böyle yetki verilmemişti, Bir aylık mesafeden (düşmanlarımla kalbine) korku salınması ile yardım edildim. Yeryüzü bana temiz/temizleyici (mekân) ve mescid kılındı, kime namaz vakti ulaşır, (vakit) geldiği yerde namazı kılsın!”⁹

Gerektiğinde havra, sinagog, kilise ve diğer mabedlerin mescid olarak kullanılması veya mescide çevrilmesi mümkündür.

Bereket ve hürmet olması için peygamber ve salih insanların kabirleri üzerine mescid (mabed) yapma yasağı bulunmaktadır. Hz. Peygamber döneminde bunun birçok örneği görülmüştür:

Talk b. Ali (r.a.) bir rivâyetinde şunları anlatır: Hz. Peygamber’in (s.a.v.) huzuruna heyet¹⁰ hâlinde gittik. Ayrılacağımızda kendisine su dolu bir kap getirmemi emretti ve ben de getirdim. Ondan avuçla (ağzına) su aldı, çalkaladı ve kabın içine üç kere püskürttü, sonra onun ağzını bağladı ve dedi ki: “Onu götür ve kavminin mescidine serp! Allah’ın onları yüceltmesi

⁷ Tevbe (9), 19.

⁸ Önceden Peygamberler’in ganimetlerde tasarruf yetkisi yoktu, onlar önceden bir yerde toplanıp yakılıyor ve yok ediliyordu. Peygamberimize bu konuda kolaylık tanındı ve ganimetlerde tasarruf yetkisi verildi. (Bk. Nevevî, *Şerhu Sahihî Müslim (el-Minhâc)*, Beyrût 1392, V, 3)

⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 304; Buhârî, “Teyemmüm”, 1; “Salât”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 3; Nesâî, “Gusl”, 26; “Mesâcid”, 42; Dârimî, “Salât”, 111.

¹⁰ Bu heyet altı kişi idi. Beşi Hanîfeoğullarından, biri de Dab’a b. Rabîa oğullarındandı. Bk. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu’cemü’l-kebir*, (thk. Hamdi es-Silefi), Musul, 1404/1983, VIII, 332; İbn Hibbân, *el-Ihsân b tirtibi Sâhihi İbn Hibbân* (İbn Belebân), (thk. Şuayb el-Arnâvût), Beyrût 1414/1993, IV, 480.

için onlara başlarını kaldırmalarını emret.” Ben ona: ‘Bizimle senin arandaki mesafe uzun, kaptaki su buharlaşabilir deyince şöyle buyurdu: “Buharlaştığında ona su ilâve et!”¹¹ Başka bir rivayette ise Rasûlullah dedi ki: “Bu suyu (beraberinizde) götürün, beldenize vardığınızda mabedinizdeki şirk işareti haç, put ve heykeli kırıp yıkın, onun yerine bu sudan serpin ve orayı mescid yapın!” Ravi devamında diyor ki: Yola çıktık ve nihayet memleketimize vardık. Mabedimizi ve şirk alametini yıktık ve bu suyu onun yerine döktük. Orayı mescid yaptık.¹²

Abdullah b. Abbas ve Hz. Âişe annemizden (r.a.) nakledilen rivayette, ikisi şöyle anlatırlar:¹³ ‘Rasûlullah’a (s.a.v.) ölüm (ağrısı şiddetlenip) yaklaştığında yüzünü elbisesiyle örttü. Daraldığında üstünden elbiseyi çektik, o şöyle diyordu: “Allah Yahudî ve Hristiyanlara lânet etsin! Peygamberlerinin kabirlerini mescidler (mabedler) hâline getirdiler.” Hz. Âişe ekledi: “Rasûlullah (s.a.v.) (sanki) oradakileri bunun benzerini yapmama konusunda uyarıyordu.”¹⁴

Hz. Âişe şu haberi de Ümmü Seleme ve Ümmü Habibe annelerimizden (r.a.) nakletti: O ikisi Peygamberimiz’in (s.a.v.) ölüm hastalığı anında Habeşistan’da gördükleri Mâriye/Marya isimli bir kiliseden ve orada bulunan bazı resimlerden bahsettiler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Onlar içlerinde salih bir kişi olduğunda ve o öldüğünde kabrinin üstüne mescid (mabed) yaptılar ve oraya da bu resimleri işlediler. İşte onlar kıyamet günü aziz ve celil olan Allah’ın yanında yaratılmışların en şerlileridir.”¹⁵

Müslümanlar fetihler neticesinde diğer dinlerin mabedlerine dokunmamışlar ve onlara dinlerini yaşama özgürlüğü tanımışlardı. Peygamberimiz’in yaşadığı dönemde bunun örnekleri görülür, hatta savaşta bile Rasûlullah bu mabedlere dokunmayı ve onları yıkmayı yasaklamıştı. Ancak bazı nedenlerden dolayı bunun istisnaları vardı ve bunlar da çok azdı. Ya halkı İslam’ı seçmişti. Ya da yıkılmasını bizzat kendileri talep etmişlerdi. Eğer bir havra/kilise kullanılmaz hâle geldiyse yada müntesipleri kalmadıysa veya mülkiyeti onlardan satın alındıysa, işte bu gibi durumlarda o eski mabedi yı-kıp yerine cami yapmak yada orayı camiye çevirmek ittifakla caizdir. Bunun örneklerini günümüzde Avru-pa’nın birçok ülkesinde ve Amerika gibi diğer bazı ülkelerde görmekteyiz. Savaş yada barışta diğer dinlerin mabedlerine

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, IV, 23; Nesâî, “Mesâcid”, 11; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, VIII, 332.

¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Masannef*, (thk. Kemâl Yusuf el-Hût), Riyâd, 1409, I, 423; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübra*, Beyrût 1411/1991, I, 258, hadis no: 780; *İbn Hibbân*, IV, 480, hadis no: 1602

¹³ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 218; VI, 34; 80, 121, 146, 228, 252, 255, 274; Buhârî, “Salât”, 55; “Cenâiz”, 61, 96; “Ehâdisü’l-enbiyâ”, 50; “Megâzî”, 84; “Libâs”, 19; Müslim, “Mesâcid”, 19, 22; Nesâî, “Mesâcid”, 13; “Cenâiz”, 106; Ebû Dâvûd, “Salât”, 22; Dârimî, “Salât”, 120; İbn Hibbân, *es-Sahih*, VI, 96; VII, 455; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsat*, Kâhire, 1415, II, 25.

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 274.

¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 51; Buhârî, “Salât”, 48, 54; “Cenâiz”, 70; “Menâkıbü’l-ensâr”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 16-18; Nesâî, “Mesâcid”, 13.

dokunulmaz, yıkılmaz. Oraların camiye çevirilmesi için yukarıda zikredilen meşrû mazeretlerin olması gerekir.

3-Apartman, ev veya dairelerde mescid açılması:

Mazaret durumlarında evin bir odası mescid edinilebileceği gibi, mahalle cemaatinden ayrı kalmama şartı ile apartman sakinlerinin birbirileri ile olan ilişkilerinin artırılması ve diğer bazı zaruri durumlarda kullanılabilmesi kaydı ile apartmanlarda mescidler açılabilir. Asr-ı saadette bunun örneklerini görmek mümkündür:

İtbân b. Mâlik es-Sâlimî (r.a.), Sâlimoğulları yurdunda kendi kavminin imamı idi. Allah Rasûlü ile birlikte Bedir’de savaşmış Ensar’dan çok şişman biridir. Gözlerinden rahatsızlığını, evi ile kavminin mescidi arasında sel yatağı bulunduğunu ve bu sebeple de Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılamadığını dile getirerek: “Gelseniz, evimin bir köşesini mescid olarak hazırlasanız, namaz kılsanız da ben orayı namazgâh edinsem (olur mu?), ne dersiniz?” demiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) Ebû Bekir ve Ömer’le birlikte evine giderek cemaatle namaz kıldırmıştı. Bu durumu Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle nakleder: İtban gözünden şikâyetçiydi. Rasûlullah’a elçi gönderdi, rahatsızlığını belirtmek üzere: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Gözlerim kapandı. Senin arkanda namaz kılamıyorum (kılmaya gelemiyorum)’¹⁶ dedi ve: ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Evimde namaz kılsanız da ben orayı namazgâh edinsem,’ (sözlerini) aktardı. Bunun üzerine Rasûlullah, (Ebû Bekir ve Ömer) ile Allah’ın nasip ettiği bir grup sahabe İtban’ın evine gittiler. Dedi ki: “Ey İtbân! Senin için nereyi seçmemi/hazırlamamı istersin?” İtbân ona bir yer tarif etti, Rasûlullah da orayı onun için seçti/hazırladı ve orada namaza başladı. Bu olay etrafta oturan Ensar’dan diğer sahabeye de ulaştı ve onlar da geldi, hattâ ev doldu / dar geldi. Sahabe kendi arasında sohbet ederek orada münafıklardan ve onlardan gördükleri eziyet ve şerlerden bahsetmeye başladılar. Münafıklardan karışlaştıkları hâlleri konuştular ve konuşmaların ağırlığı Mâlik b. Duhşum / Duheyşim’e döndü, hep ondan bahsettiler. Nifakla ilgili durumunu ima ederek: ‘Onun hâlinde şu da var, bu da var,’ dediler. Rasûlullah (s.a.v.) namazı bitirince şöyle dedi: “O, ‘Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah Rasûlü olduğuma’ şehadet etmiyor mu?” Birisi: ‘Bilâkis (şehâdet ediyor), ancak kalbinden değil’ dedi. O zaman Peygamberimiz buyurdu ki: “Kim ‘Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah Rasûlü olduğuma’ şehadet ederse ateşin azabını tatmayacak (ya da dedi ki) cehennem ateşine girmeyecek. Beni hak (din) ile gönderen Allah’a yemin ederim ki eğer o kişi bunu kalpten sadık olarak söylerse ateş onu hiç yakmayacak.”

¹⁶ Bu sahabinin gelememe nedeni sadece âmâ olması değildir. Aşırı yağın yağmurlar sebebiyle bu kişinin evi ile kendisini mescide getiren kavmi arasındaki vadiyi sel almasıdır. (Bk. Buhari, “Sala”t, 46, “Teheccüd”, 36; Müslim, “Mesacid”, 263, 265).

Sahâbe burada Rasûlullah'ın sözüne sevindikleri kadar bir başka şeye böyle sevinmemişlerdi.¹⁷

Enes b. Mâlik'ten (*r.a.*) benzer bir rivayet daha nakledildi: Ensardan çok şişman bir kişi vardı ki (gelip) Hz. Peygamber'le beraber (mescidde) namaz kılamiyordu. Bu kişi: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Ben (gelip) seninle namaz kılamiyorum' dedi ve Rasûlullah için yemek hazırlayıp onu çağırdı. Hz. Peygamber'e (*s.a.v.*) bir hasır serdiler ve üzerine su serptiler. Rasûlullah orada iki rekât namaz kıldı. Cârud ailesinden Abdülhamid b. Münzir b. el-Cârûd el-Basrî isimli bir kişi Enes'e: 'Rasûlullah duhâ (namazını) kılar mıydı?' diye sorunca (Enes): 'Sadece o gün duhâyı kıldığını gördüm' dedi.¹⁸

Bu hadislerden cemaate devam etmenin önemi âşikâr olduğu gibi şişmanlık, yürüyememe, âmâ olma ya da hastalık hâli gibi bazı durumlarda cemaate gitmemenin özür sayıldığı görülmektedir. Ayrıca evin bir bölümü mescid olarak ayrılabilir. Evde edinilen köşe diğer mescidlere benzemez, vakıf değildir ve mülkiyeti ev sahibine aittir. Mescid edinilen bir yerde salih bir insanın namaz kılması ile bereket ve rahmet ummak caizdir. Ancak bu, insanı kendisini beğenme ve kibre götürmemelidir.

Semûra b. Cündüb (*r.a.*) anlatmaktadır: Rasûlullah (*s.a.v.*) evlerimizin içinde (ya da arasında) mescidler edinmemizi, ayrıca buraları da temiz tutmamızı emretti.¹⁹

Berâ b. Âzib evinde mescid açarak cemaatle namaz kıldırmıştır.²⁰

Rivayetlerde geçen bu mescidler evlerin bir kenarını namaz kılmaya ayırmak ya da evler arasında küçük mescidler yapmak anlamındadır. Ancak bu mescidler cemaate gitmeyi engellememelidir; buralarda nafile kılınması tavsiye edilmektedir.

4-Mescidlerin temizliği:

Allah'ın evi olan mescidlerin temiz tutulması, güzel koku ile çekiciliğinin artırılması bizzat Allah Rasulü tarafından emredilmiştir. Semûra b. Cündüb'den (*r.a.*) gelen (biraz önce metnini verdiğimiz) rivayette mescidlerin temiz tutulması emredilmiştir. Ayrıca Hz. Âişe annemizden (*r.a.*) gelen rivayette güzel koku ile kokulandırılması da istenilmektedir:

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 131, 135, 174-175, 423; IV, 43-44; V, 449-450; Buhârî, "Salât", 45-46; "Ezân", 40, 50, 153, 154; "Teheccüd", 36; "Meğâzî", 12; "Et'ime", 15; "Rikâk", 6; "İstîtâbe", 9; Müslim, "İmân", 54; "Mesâcid", 33; Nesâî, "İmâme", 10, 46; "Sehv", 73; *İbn Mâce*, "Mesâcid", 8.

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 130-131, 184-185, 291; "Buhârî", "Ezân", 41; Ebû Dâvûd, "Salât", 91.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 17; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 440. Senedi zayıftır. Çünkü senedinde "münkeru'l-hadis" olan İshak b. Sa'lebe ve müdellis olan Bakıyye bulunmaktadır. Ayrıca Mekhul'un Semûra'dan hadis işitip işitmemesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ebû Dâvûd'un rivayetinde (كَانَ يَأْتُرُنَا بِالْمَسَاجِدِ أَنْ نَضَعَهَا فِي دِيَارِنَا وَنُضَلِّحَ ضَعْفَهَا وَنُطَهِّرَهَا) mütâbii vardır. Bk. Ebu Dâvûd, "Salât", 13.

²⁰ Buhârî, "Mesâcid", 14 (Başlıkta muallak olarak zikredilir).

Hız. Âişe annemizden (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) evlere (ya da evler arasına)²¹ mescidlerin yapımını ve orayı temiz tutup güzel koku ile kokulandırma-yı emretti.²²

Ebû Saîd el-Hudrî'den (r.a.) Allah Rasûlü'nün (s.a.v.): “Kim mescid-den bir ezayı kaldırıp (dışarı) atarsa Allah da kendisi için cennette bir ev yapar” buyurduğu nakledilir.²³ Enes'ten (r.a.) nakledilen hadiste ise: Allah Rasûlü (s.a.v.) buyurdu ki: “Ümmetimin aldığı sevaplar bana gösterildi. Hattâ birinin mescidden çıkardığı çöp (sebebiyle kazandığı ecir bile gösterildi)”²⁴

O hâlde hadisteki tavsiye, evlerin bir kenarını namaz kılmaya ayırmak ya da evler arasında küçük mescidler yapmak anlamındadır. Bunun nedeni nafîle namaz kılmak ya da büyük mescide uzak mahallerin cemaatle namazdan mahrum kalmamaları olabilir. Büyük mescide yakın olan mahallerdeki küçük (ev ya da akraba/kabile) mescidleri cemaate gitmeyi engellemelidir.²⁵

Bu rivayetlerde mescidlerin temiz tutulması ve güzel koku ile kokulandırılması emredilmektedir.

Mescidden en basit bir saman çöpünü atmak, Allah'ın evini temiz tutmak sevaptır. Aynı şekilde mescide çöp taşımak ya da atmak da günah-tır.

Hız. Peygamber de mescide süpürme, çöp ve ağaç kırıntılarını toplama gibi hizmet eden Ümmü Mihcen isimli bir zencinin defnedildikten sonra kabri başına gelerek cenaze namazı kılmıştır.²⁶ İbn Abbas'tan (r.a.) gelen rivayette şu ziyâde vardır: “Ben onu cennette mescidden çer-çöp toplarken gördüm”.²⁷

²¹ Hadiste geçen (ديارنا) veya (الدور) kelimeleri *evler* anlamına geldiği gibi *kabileler/meskûn mahaller* anlamına da gelebilir. Süfyan b. Uyeyne rivayetin sonunda (يَعْنِي الْقَبَائِلَ) «يَبْنَاءُ الْمَسَاجِدِ فِي الدُّورِ» yani *kabileler* diye açıklamıştır. Bk. Tirmizî, “Cuma”, 64.

²² Ahmed b. Hanbel, *ag.e.*, VI, 279; Tirmizî, “Cuma”, 64. (Urve'den mürsel bir rivayet daha verir ve bunun merfû rivayetten daha sahih olduğunu söyler); Ebû Dâvûd, “Salât”, 13; İbn Mâce, “Mesâcid”, 9; *İbn Hıbbân*, IV, 513; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 440.

²³ İbn Mâce, “Mesâcid”, 9.

²⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 16.

²⁵ Azimâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *Avnü'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrût 1415, II, 89; Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i'l-Tirmizî*, Beyrût, III, 168.

²⁶ Buhârî, “Salât”, 72; “Cenâiz”, 66; Müslim, “Cenâiz”, 71; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 57; İbn Mâce, “Cenâiz”, 32.

²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XI, 238; a. mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, VIII, 143; Heysemî, senedinde mechûl bir râvinin bulunduğunu söyler. Bk. Heysemî, Nurettin Ali b. Ebû Bekir, *Mecma'u'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Beyrût 1412, II, 10; Büreyde'den nakledilen rivayette ise bunun Ümmü Mihcen isimli bir hanım olduğu, mezarlıkta Hız. Ebû Bekir ve bazı Sahabe ile birlikte dolaşırken yeni bir mezar gördüğü, o mezarın kime âit olduğunu sorup öğrenince de cemaatle kabre doğru cenaze namazı kıldırıldığı nakledilir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 48.

Ebû Kırsafe'den (*r.a.*) nakledildi: "Mescidler bina edin ve oralardan çer çöpü, toz toprağı çıkartıp temiz tutunuz. Her kim Allah için bir mescid bina ederse, Allah ona Cennette bir köşk yapar. Bir adam dedi ki: "Ya Rasûlallah! Bunlara yol kenarlarında yapılan mescidler de (dâhil mi)?" "Evet, Mescidlerden çer-çöp, toz-toprağı çıkarmak iri gözlü hurilerin mehirleridir," buyurdu.²⁸

Mescidlerden bit gibi haşeratı temizlemek, bu gibi durumlara düşülmemesi için gerekli tedbirleri almak gerekir:

Hadramî b. Lâhık Ensâr'dan bir kişiden (*r.a.*) nakletti: Rasûlullah (*s.a.v.*) şöyle dedi: "Biriniz elbisesinde bit bulduğunda, (mescidden çıkınca-ya kadar) onu elbisesinde tutsun ve mescide atmasın!"²⁹

Sahabe de bu konuda gerekli hassasiyeti göstermiş ve mescidlerin bu tür haşerattan arındırılması için o günün şartlarında gerekli çalışmaları yapmıştır:

Ebû Müslim anlatıyor: Ebû Ümâme'nin (*r.a.*) yanına girdim, kendisi mescidde üzerindeki biti/böceğı alıp çakılların içine gömüyordu. Ona dedim ki: 'Ey Ebû Ümâme, bir kişi senin Rasûlullah'tan (*s.a.v.*) duydum, diyerek naklettiğin şu hadisi rivâyet etti: "Kim abdest alır, abdestini güzelce tamamlar; elini, yüzünü yıkar ve başını, kulaklarını mesh eder (ve ayaklarını yıkar), sonra kalkıp farz olan namazı kılar sa o gün ayaklarının yürüdüğü, ellerinin tuttuğı, kulaklarının işittiğı ve içinden geçirdiğı bütün günahlarını Allah affeder." Bunun üzerine Ebû Ümâme şöyle dedi: 'Vallahi, bunu Allah Rasûlünden sayamayacağım kadar çok işittim.'³⁰

Mescidlerde bit, pire vb. haşeratın bulunması ve imhasına, mendil, cep gibi bez parçalarında tutularak mescid dışına çıkarılması gibi uygulamalar garip karşılanmamalıdır. Son 15-20 yıllara kadar bu tür haşeratın okul, kışla gibi insanların yoğun olarak bulunduğu yerlerde denetimleri yapıyor

²⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, III, 19. Heysemî, senesinde mechûl râvilerin bulunduğunu söyler. Bk. *Mecma'u'z-zevâid*, II, 113.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 410; Heysemî, senesindeki râvilerin sika sayıldıklarını belirtir. Bk. *Mecma'u'z-zevâid*, II, 20. Ebû Hüreyre'den (*r.a.*) şâhidi: Hz. Peygamber efendimiz şöyle buyuruyor: "Sizden biri mesciddeyken bit bulursa onu gömsün/imha etsin." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 46; Heysemî, hadisin Bez-zâr ve Taberânî'nin *Evsat*'ında nakledildiğini, senesinde zayıf olan Yusuf b. Hâlid es-Semî'nin bulunduğunu söyler. Bk. *age.*, II, 20. Muâz b. Cebel'den (*r.a.*) şâhidi (sahâbi filini gösteren mevkûf bir rivayet): Mâlik b. Yehâmir anlatıyor: "Muâz b. Cebel'i mescidde bit ve pire öldürürken gördüm." İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, II, 145; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XX, 35. Heysemî, Taberânî'nin *Kebir*'inde naklettiğı rivayetin senesindeki râvilerin sika sayıldıklarını belirtir. Bk. Heysemî, *age.*, II, 20. Ebû Eyyûb el-Ensârî'den (*r.a.*): *Bir kişi elbisesinde bit buldu ve mescide atmak için onu aldığı o anda Rasûlullah (s.a.v.) ona şöyle dedi: "Böyle yapma! Mescidden çıkıncaya kadar onu elbisende tut!"* Bk. Ahmed b. hanbel, *el-Müsned*, V, 419; Heysemî, senesindeki râvilerin sika olduklarını, fakat müdellis olan Muhammed b. İshak'ın an'ane ile rivayet ettiğini belirtir. Bk. *Mecma'u'z-zevâid*, II, 20. Ayrıca hadisin senesinde Kureys'ten Mekkeli şeyhin ismi açıklanmamıştır. Senesindeki ibhamlık sebebiyle de hadisin senedi zayıftır. Destekçi hadisler ile hasen li gayrihi seviyesine yükselir.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 263; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 145; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 266.

ve gerekli bakım ve temizlikler yapıyordu. Bedevilerin de bulunduğu asr-ı saadet döneminde benzeri vakalarla karşılaşmış ve usûlüne uygun temizlikler yapılmıştır.

5-Mescidlerin süslenmesi:

Hz. Peygamber'in mescidi her türlü süsten arı, gayet sade ve gösterişten uzak bir şekilde idi. Mescidde aslanan Allah'ın adının anılması ve dininin yüceltilmesidir. Bu hususta ifrat ve tefritten uzak durma kaydı ve insanların dikkatini celbetmeyecek, Allah'ı zikirden alıkoymayacak türden işlemler, hat ve motifler ile süslenmesinde bir sakınca yoktur. Dört halife devrinde sadece Hz. Osman'ın halifeliğinde aşırılığa kaçılmadan süslemelerde bulunulmuştur. Asıl süslemeler Velid b. Abdülmelik zamanında başladı. Fitne çıkar korkusu ile âlimlerin çoğu bu uygulamalara ses çıkarmadılar.³¹ İslamda sadelik esastır. Süsleme olacaksa da sanatsal estetiğe uygun, insanların dikkatini celbetmeyen, huşuunu zedelemeyen türde olması istenilmiştir:

Allah Rasûlü (s.a.v.): "Mescidleri boyayıp süslemekle emrolunmadım" der. İbn Abbas da der ki: "Yahûdî ve Hristiyanların kendi mabedlerini süslediği gibi siz de kendi mescidlerinizi (bir gün mutlaka) süsleyeceksiniz".³²

Mescidlerin aşırı derecede süslenmesi ve ümmetin malının israf edilmesi doğru bir hareket değildir. Üstelik bu binalarla başka Müslümanlara karşı övünmek, gurur vesilesi yapmak asla uygun bir davranış olamaz:

Enes b. Mâlik'ten (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "İnsanlar mescidleri ile övünmedikçe kıyamet kopmaz."³³

Kıyamet âlâmetlerinden birisi de Müslümanlar'ın cahiliye âdetlerine birer birer dönmesidir. Bu âdetlerden öne çıkanı kibir ve övünmektir. İnsanlar birbirlerine mallarıyla üstünlük sağlamaya çalışırlar. Hattâ bu o dereceye varır ki yaptıkları mescidler, bunların çokluğu ve içlerinin süslemeleriyle övünmeye başlarlar.

Yukarıdaki rivayetin başka tariklerinde mescidlerin çokluğu ile övünme olduğu, ancak onları yaşatma kaygılarının olmadığı ya da az olduğu belirtilir.³⁴

Son dönemlerde insanların mescidlerin çokluğu ve süslemeleriyle öğünmeleri ve yaşatma kaygılarının az olması, oralarda ibadet ve zikir gibi ibadetlerin terk edilmesi şeklinde anlaşılmaktadır.

³¹ San'ânî, *Sübûlü's-selâm şerhu Bülûğî'l-merâm*, Beyrût 1994, I, 326-327.

³² Ebû Dâvûd, "Salât", 12; *İbn Hıbbân*, IV, 493.

³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 134, 145, 152, 230, 283; Nesâî, "Mesâcid", 2 (من أشرط الساعَة); Ebû Dâvûd, "Salât", 12; İbn Mâce, "Mesâcid", 2; Dârimî, "Salât", 123; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 259; a. mlf., *el-Mu'cemü'l-ıvsa*, VIII, 222; a. mlf., *el-Mu'cemü's-sağır*, (er-Ravdu'd-dâni) (thk. Muhammed Şekûr), Beyrut 1405/1985, II, 235.

³⁴ Bk. Buhârî, "Salât", 62; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 274.

Mescid için gerekli olan aydınlatma araç ve gereçleri ile diğer lüzumlu işler zaten süsleme kabilinden sayılamazlar. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) anlattığına göre mescide ilk lambayı getiren Temîm ed-Dârî'dir.³⁵

Mescidlerin sarı, pembe, mavi, kırmızı ve diğer cazibeli renklerle boyanması, nakış ve işlemelerle tezyini namaz kılanların dikkatini dağıttığı için Mâlikî ve Hanbelî âlimlerine göre mekruh sayılır. Hanefiler ise helâl mal ile mescidlerin süslenmesinin caiz olduğunu belirtirler.³⁶

İslâm yardımlaşma, merhamet ve gösterişten uzak sade bir yaşamı emreder. İslâm için önemli olan insandır ve yatırım insana olmalıdır. Mescidin süsü de insan olmalıdır.

Her konuda olduğu gibi mescid yapımında esas olan sade yapılmasıdır. Rasûlullah döneminde bunun en güzel örneği görülür. Medine mescidinin duvarları kerpiç ve tavanı ile direkleri hurma dallarındandı. Hz. Ebû Bekir döneminde bu şekilde kaldı. Hz. Ömer döneminde mescid dar gelince kerpiç ve hurma dallarıyla genişletildi. Hz. Osman döneminde ise çok büyük ilâveler oldu, duvarları nakışlı taşlar ve kireçle yapıldı. Direkleri de nakışlı taşlardan yapıp, tavanı sâcla (abanoz ağacı/hind çınarı) ile kaplandı.³⁷ Ancak nakışlı taşların getirilmesi Hz. Osman'ın emriyle olmamış, bu taşlar bazı civar bölgelerden getirilmiş ve nakışları bozulmamıştır. Hz. Osman dönemindeki bu yapı hadiste yasaklanan süs ve övünme sınırı içinde olmasa da bazı sahabiler tarafından tenkid edilmiştir. İslâm sade ve temiz bir dindir. Rasûlullah'ın hayatı böyleydi ve bizlerin de temiz ve sade bir hayat yaşaması gerekir. Mescidlerin süslenmesi bağlamında namaz kılanları meşgul edecek şeylerin mescidlere asılmasının doğru olmadığını da hatırlatmak yerinde olacaktır:

Bir rivayette Rasûlullah (s.a.v.) Şeybe'yi çağırdı, o da (geldi ve) Kâbe'yi açtı. Hz. Peygamber içeri girdi, (namaz kıldıktan sonra) geri döndü ve çıktı. Tekrar gelmesi için Şeybe'ye Rasûlullah'ın elçisi gitti. Şeybe de geri döndü. (Hz. Peygamber) onun yanına geldi ve dedi ki: "Ben Kâbe'de (asılmış) iki koç boynuzu gördüm, onu gizle! Gerçek şu ki Kâbe'de namaz kılanları meşgul edecek bir şey bulunmaması gerekir."³⁸

Söz konusu hadislerden, mescidlerde namaz kılanları meşgul edecek şeylerin bulunmasının doğru olmadığı ve gizlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

³⁵ İbn Mâce, "Mesâcid", 9.

³⁶ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühü.*, Dımaşk, I, 489.

³⁷ Ebû Davûd, "Salât", 12

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, IV, 68; V, 379-380; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 93; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 62. Süfyan şöyle dedi: (Haccac'ın mancınıkları ile) Kâbe yanına kadar koçun iki boynuzu Kâbe'de kalmaya devam etti, yangında o ikisi de yandı. Kâbe'de saklanan koç boynuzları Hz. İsmail yerine kurban edilmesi için gönderilen koçun boynuzları olabilir." Bk. *el-Müsned*, (trc. Rifat Oral, Thrc.: Süleyman SARI), Konya, 2002, IV, 13-14, 95/965. hadisin açıklaması.

6-Farz namazların mescid ve camilerde kılınması:

Farz namazların camide, nafîle namazların evlerde kılınması tavsiye edilmiş ve böyle uygulanmış gelmiştir. Abdullah b. Sa'd (r.a.), Rasûlullah'a (s.a.v.), bazı sorular sormuştu. Bu sorulardan biri de evinde ve mescidde namaz kılmanın hükmü idi. Rasûlullah şöyle buyurdu: "Allah doğruyu ifade etmede hayâ emretmez... Mescidde ve evimde namaz kılma durumunu soruyorsun. Gördüğün gibi evim mescide ne kadar yakın ve benim için farz namazlar dışında evimde namaz kılmam, mescidde kılmamdan daha hoştur."³⁹

Hız. Peygamber cemaatle namaza önem vermiş, Müslümana evinde tek başına kıldığı namazdan 25 yada 27 derece gibi daha fazla sevap kazandıracağını müjdelemiştir. Ebû Hüreyre (r.a.) nakletmiştir: Rasûlullah (s.a.v.): «Cemaatla kılınan namaz, sizden birinizin yalnız başına kıldığı namazdan yirmi beş derece daha faziletlidir.» buyurdu.⁴⁰ İbn Ömer'den (r.a.) nakledilen bir başka rivayette: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: «Cemaatla kılınan namaz, yalnız kılınan namazdan yirmiyedi derece daha faziletlidir.»⁴¹

Özellikle sabah ve yatsı namazında cemaatin hazır bulunmasını arzu etmiş, cemmata katılamayanları ise tehdit etmiştir. Ebû Hüreyre'nin (r.a.) naklettiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) bir namazda bazı kimseleri görememiş bunun üzerine şöyle buyurmuştur: «Vallahi içimden öyle geldi ki bir adama cemaata namaz kıldırmasını emrederim; sonra o cemaata gelmeyen bir takım adamlara gideyim; onlar hakkında emir vereyim de odun demetleri ile evlerini üzerlerine cayıp cayıp yaksınlar!.. Bunlardan biri yağlı bir kemik bulacağını bilse yatsı namazına mutlaka gelirdi.»⁴²

Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) gelen rivayet hastaların bile cemaatle namazdan geri kalmadıklarını ifade etmektedir: Abdullah b. Mes'ûd «Vallahi ben nifakı malûm münafıktan yahut hastadan başka hiç birimizin namazdan geri kalmadığını görmüşümdür. Hasta olan bile iki adam arasına girerek mutlaka namaza gelirdi. Gerçekten Rasûlullah (s.a.v.) bize sünen-i hüdayı öğretti: «Ezan okunan mescidde namaz kılmak da sünen-i hüddândır.» dedi.⁴³ Bu rivayetten cemaate katılmamanın da bir nifak alameti olduğu anlaşılmaktadır.

Mescidlerde farz namazları beklemenin ne kadar faziletli bir iş olduğu da bizzat Rasûlullah tarafından ifade edilmiş, meleklerin bu kimseye dua edecekleri ve bu kimselerin namazda imiş gibi sayılacakları da ilave edil-

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 342; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 82; Tirmizî, "Tahâret", 100, (Tirmizî, "hasen-garib" olduğunu belirtir); İbn Mâce, "Tahâret", 130; "İkâme", 186, (Bûsîrî Zevâid'inde, isnâdının sahih, râvile-rinin sika olduklarını söyler); Dârimî, "Vudû", 108.

⁴⁰ Müslim, "Mesâcid", 245.

⁴¹ Müslim, "Mesâcid", 249.

⁴² Müslim, "Mesâcid", 251.

⁴³ Müslim, "Mesâcid", 256.

miştir. Sehl b. Sâd es-Sâidî (r.a.) şunları anlatır: Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle dediğini duydum: “Kim namaz (vaktini) beklemek için mescitte oturursa, o kişi namazda sayılır.”⁴⁴

Câbir b. Abdullah'tan (r.a.) nakledilen rivayette ise Rasûlullah (s.a.v.) bir gece ordu hazırladı, gecenin yarısı geçti ya da onu aştı, Rasûlullah dışarı çıktı ve buyurdu ki: “İnsanlar namazı kıldı ve gittiler/istirahata çekildiler, hâlbuki siz bu namazı (cemaatle) kılmayı bekliyorsunuz. Şunu iyi bilin ki siz burada onu beklediğiniz sürece namazda sayılırsınız.”⁴⁵

Enes b. Malik'e (r.a.): ‘Rasûlullah (s.a.v.) yüzük taktı mı?’ diye sorulunca dedi ki: “Evet. Rasûlullah bir gece yatısı namazını gece yarısına yakın bir zamana tehir etmişti. Namazı kılınca yüzünü bize döndü ve dedi ki: “İnsanlar namazı kıldılar ve gittiler, sizler ise beklediğiniz sürece namazda sayıldınız.” Enes şöyle dedi: ‘Sanki onun yüzüğünün parlaklığını (şimdi) görür gibiyim.’⁴⁶

Ebû Ümâme'den (r.a.): Hz. Peygamber (s.a.v.) dedi ki: “Temiz (abdestli) olarak kim farz namaz kılmaya yönelirse/devam ederse ona ihramlı olarak hac yapana verilen ecir gibi sevap vardır. Kim duha namazını kılmaya yönelirse/devam ederse ona umre yapana verilen ecir gibi sevap vardır. Aralarında gereksiz fiil/söz olmaksızın bir namazdan diğer namaz (vaktine) kadar beklemenin karşılığı yüce makamlarda (illiyyûnda) yazılmış (amel) olur.” (Râvi) Ebû Ümâme dedi ki: Mescitlere geliş ve gidiş Allah yolunda cihad etmekten (onun parçasından) sayılır.⁴⁷

Ebû Eyyûb'dan nakledildiğine göre, Nevf ile Amr b. Âs'ın oğlu Abdullah buluşunca Nevf şöyle dedi: ‘Eğer gökler, yer ve ikisi arasındakiler terazinin bir kefesine konsa, “Lâ ilâhe illallah” (cümlesi de) diğer kefesine konsa bu cümle diğerlerinden ağır gelir, isterse gökler, yer ve ikisi arasındakiler demirden bir tabaka haline gelsinler.’ Birisi de dedi ki: “Lâ ilâhe illallah” (cümlesi) izzet ve celâl sahibi Allah'a ulaşınca kadar onları deler/parçalar geçer.’ Abdullah b. Amr şöyle dedi: Rasûlullah'la (s.a.v.) akşam namazı kılmiştık, kalan kaldı ve giden gitti. Rasûlullah elbisesini nerdeyse dizlerine çekerek (heyecanla/hızla) geldi ve buyurdu ki: “Müjdeler olsun, ey Müslümanlar topluluğu! Rabbiniz sizin bu hareketinizle meleklerle karşı iftihar edeceği gök kapılarından birini açtı ve şöyle diyor: ‘(Ey Meleklerim!) İşte bunlar be-

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 331; Nesâî, “Mesâcid”, 40; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 293.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 367; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 39-40; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 375.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 101, 113, 129-130, 160, 182, 189, 199, 200, 205, 267, 268; Buhârî, “Ezân”, 27-28, 36, 156; “Mevâkîf”, 25, 40; Müslim, “Hayz”, 123-126; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 79; “Salât”, 45; Tirmizî, “Cuma”, 21, (Hasen-Sahih); Nesâî, “Mevâkîf”, 21; İbn Mâce, “Salât”, 8.

⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 263-264, 268; Ebû Dâvûd, “Salât”, 48; “Tatavvu”, 12; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 207, 267; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 49.

nim kullarım! (Bakın benim kullarıma), farz ibadeti edâ ettiler, şu anda da diğerinin (vaktini) bekliyorlar.”⁴⁸

Ebû Hüreyre (r.a.) naklediyor: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Bir namazdan sonra diğer namaz vaktine kadar (camide) bekleyen kişi, oldukça arık/süratlı koşan bir at üzerinde düşmana karşı Allah yolunda savaşıya veya sınırdaki büyük bir karakolda nöbet bekleyene benzer ki melekler bu kimseye dua ederler”⁴⁹ ve derler ki: ‘Allahım, onu affet! Allahım ona merhamet et!’ Bu hâl abdestsizlik durumu oluncaya kadar devam eder.”⁵⁰

Yine Ebû Hüreyre’den (r.a.) naklediyor: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Allah’ın kendisiyle dereceleri yükselttiği ve hataları sildiği şeyi size göstereyim mi? Bunlar: Zorluk anında güzelce abdest almak, mescidlere giderken atılan adımların fazlalığı ve bir namazdan sonra diğer namaz (vaktini) beklemek.”⁵¹

Ukbe b. Âmir (r.a.): Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle dediğini anlatır: “Bir kişi temizlenir (abdest alır) sonra namazı beklemek üzere mescide varırsa onun amellerini yazan iki (ya da bir) kâtibi (melek), mescide giderken attığı her adıma on sevap yazar. Namazı beklemek üzere mescitte oturan namaz kılan gibidir (sevap alır) ve evinden çıkıp tekrar dönünceye kadar ki vaktinde de namaz kılanlardan yazılır.”⁵²

Hadislerden anladığımız kadarıyla mescide atılan her adım hem sevap kazandırıyor hem de günahın silinmesine sebep oluyor: Ebû Hüreyre’den (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Namaza giderken atılan her adım için o kişiye bir sevap yazılır ve bir günahı silinir. (Sizden biri evinden mescide doğru çıktığında bir adımı sevap yazar, diğer adımı günah siler.)”⁵³

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 186-187, 197, 208, 213, 221-222; İbn Mâce, “Mesâcid”, 19. (Bûsîrî, isnâdının sahih, râvilerinin sika olduğunu belirtir); Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, s. 80-81. Heysemî İbn Lehîa’nın bulunduğu rivayetlere hasen hükmü verir. Bk. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, X, 8.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 95, 352; V, 450-451; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, VIII, 118, hadis no: 8144; Heysemî, hadisi Ahmed ve Taberânî’nin Evsat’ında naklettiğini, senedinde Nâfî b. Süleyman el-Kuraşî’nin bulunduğunu, bu râviyi Ebû Hâtim’in sika saydığını, diğer râvilerinin ise sahih hadis ricâli olduklarını belirtir. Bk. *Mecma’u’z-zevâid*, II, 36.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 289-290, 421, 252, 308, 318, 312, 319, 394, 261, 266, 415, 486, 501, 502, 528, 532, 533, Buhârî, “Vudû”, 2; “Ezân”, 36; Müslim, “Mesâcid”, 272-274; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 31; “Salât”, 20; Tirmizî, “Tahâret”, 56, (Garib-Hasen-Sahih); “Salât”, 128, (Tirmizî, hadisin Hz.Ali, Ebû Saîd, Enes, İbn Mes’ûd ve Sehl b. Sa’d’dan (r.a.) şâhidlerinin bulunduğunu, Ebû Hüreyre’nin rivayetinin ise hasen-sahih olduğunu belirtir)

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 235, 277, 301, 438, 278; Müslim, “Tahâret”, 41, 49; Tirmizî, “Tahâret”, 39, (Bu konuda Hz. Ali, Abdullah b. Amr, İbn Abbas, Abide/Ubeyde b. Amr, Âişe, Abdurrahman b. Âiş el-Hadramî ve Enes’ten (r.a.) de nakiller bulunmaktadır. Ebû Hüreyre’nin bu rivayeti ise hasen-sahihtir); Nesâî, “Tahâret”, 107; İbn Mâce, “Tahâret”, 49.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 157, 159; Heysemî: “Hadisi bazıları sahih, bazıları da İbn Lehîa sebebiyle hasen saydı” der. Bk. *Mecmau’z-zevâid*, II, 29.

⁵³ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 283, 319, 432, 478, 312, 316, 350, 374; Buhârî, “Ezân”, 30; “Salât”, 87; “Buyû”, 49; “Cihâd”, 72, 128; Müslim, “Zekât”, 56; “Mesâcid”, 257, 272; “Ebû Dâvûd”, Salât, 48; Tirmizî, “Cuma”, 70, (hasen-sahih); Nesâî, “Salât”, 14; İbn Mâce, “Mesâcid”, 14.

Ebü Said el-Hudrî'den (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) dedi ki: "Allah'ın kendisiyle günahları sildiği ve dereceleri artırdığı ameli size göstereyim mi?" 'Evet, Ya Rasûlullah!' dediler. Cevaben Rasûlullah şöyle buyurdu: "Zorluklarında güzelce abdest almak, şu mescidlere giderken atılan adımların fazlalığı ve bir namaz vaktinden sonra diğer namaz (vaktini) beklemektir. Sizden biri evinden abdestli olarak çıkar, Müslümanlarla beraber namaz kılar, sonra da diğer namaz (vaktini) bekleyerek bir yerde oturursa melekler (onun için) şöyle dua eder: 'Allahım, onu affet! Allahım ona merhamet et!' Namaza kalktığınızda safları düz tutun, onu tam yapın ve boşlukları doldurun! Ben sizi sırtımın gerisinden görürüm. İmamınız 'Allahü ekber' dediğinde siz de 'Allahü ekber' deyin. Rukûya gittiğinde siz de rukûya gidin. O 'semiallahü limen hamideh' deyince siz de 'Allahümme, Rabbena! Leke'l-hamd' deyin. Erkekler için safların en hayırlısı ilk sıralardır, sevabı en şerlisi ise son sıralardır. Kadınlar için safların en hayırlı olanı son sıralardır, en şerlisi ise ilk sıralardır. Ey Kadın topluluğu! Erkekler secdeye gittiğinde gözlerinizi kapatın ki elbise (izar) darlığından dolayı (öndeki) erkeklerin avret mahallerini görmeyin!"⁵⁴

Rivayetlerden anlaşıldığı gibi cemaatle namaz kılmak yalnız başına kılmaktan efdaldır, sevabı daha fazladır. Ancak cemaatin hükmü, kadın ve erkek açısından durumunda ihtilaf edildi.

Cumhura göre erkeklere cemaate farz namaz kılmak sünnet-i müekkededir. Şafîîlerden Şirazî (v. 476/1083) gibi âlimlere ve Hanbelîlerdeki ikinci görüşe göre farz-ı kifaye, Zahirîlere göre ise farz-ı ayındır. Bazı âlimlerce genç kadınların cemaate gelmeleri fitne sebebiyle mekruh olur,⁵⁵ denmişse de âlimlerin çoğunluğu kadınların imkân bulduklarında cemaate gelmeleri müstehap ya da mübahtır demişlerdir ancak onlara erkeklerde olduğu gibi bir gereklilik yoktur. Bu konuda en güzel örnek Rasûlullah dönemidir; Asr-ı saadette kadınlar mescide cemaatle namaz kılmak için geliyorlardı, bu beş vakit farz namazlar dışında, cuma ve bayram namazlarında da oluyordu. Ayrıca Peygamberimizin İbn Ömer'den nakledilen: "Kadınlarınızın mescide (cemaatle namaza) gelmelerini engellemeyin, kendileri için evleri (yani evlerinde kılmaları) daha hayırlıdır"⁵⁶ buyruğu çok önemlidir. Günümüzde kadınlar cemaatle namaza gelebilirler, hatta imkân bulduklarında farz namazlar dışında cuma ve bayram namazlarına gelmeleri de faydalı olur.

Kadınlarla erkekler aynı namazı cemaatle kılarken arada perde olmaksızın aynı/bir safta kılmaları yasaklanmıştır. Ancak namazın fasit olmasında ihtilaf edildi; Hanefîlere göre böyle bir durumda kadının namazı değil

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 3; İbn Mâce, "Tahâret", 49; "Mesâcid", 14; Dârimi, "Vudû", 30; İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, II, 127-128; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 16.

⁵⁵ Merğînânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr (v. 593/1197), *el-Hidaye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, I, 56

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Salât", 52; (Benzerleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 90; Müslim, "Salât", 135, 138; İbn Mâce, "Mukaddime", 2)

de yanındaki veya aynı hizadan arkasındaki erkeklerin namazı fasit olur. Şa-fî ve Hanbelîlere göre erkeklerin namazları da bozulmaz.

Erkeklerin arkasından kadınlar saf tutar, arada perde olması şart değildir.

Erkekler için cemaatte ilk safların, kadınlar için de son safların hayırlı⁵⁷ (sevabı fazla olması) herhâlde arada perde olmadığındadır, ancak perde varsa problem yoktur. Ancak erkeklerin cemaate gelmelerini ve imama yakın olmalarını teşvik için başka rivayetlerde ilk saflar tavsiye edilmiştir.⁵⁸

Mescide gitmenin, cemaatle namaza gitmenin ne kadar kıymetli bir amel olduğu rivayetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Mescide gitmeden önce kişinin evinden çıkarken de dua okuyarak çıkması sünnettir:

Ebû Said el-Hudrî'den (r.a.): (Rasûlullah) (s.a.v.) buyurdu ki: “Kim namaza (gitmek için) çıkarken: *Allahümme innî es'elûke bihakki's-sâilîne aleyke ve bihakki memşâye fe innî lem ahruc eşeran velâ bataran velâ riyâen velâ süm'a, Haractü ittigâe sehatike ve'btigâe merdâtik, Es'elûke en tüngizenî mine'n-nâri ve en teğfirâlî zünûbî, innehû lâ yağfiru'z-zunûbe illâ ent,*” (Allahım senden isteyen (salih) kulların senin katındaki hakkı için, şu yürümemin hakkı için senden istekte bulunuyorum. Ben kibirlenmek, övünmek, başkalarına göstermek ve duyurmak için yola çıkmadım, (bilâkis) senin gazabından korunmak ve rızanı kazanmak için yola çıktım, Ateş (azabından) beni korumanı ve günahlarımı affetmeni istiyorum, şüphesiz günahları ancak sen affedebilirsin) derse namazdan ayrılıncaya kadar Allah ona istiğfar edecek yetmiş bin melek tayin eder ve kendisi de o kuluna yüzüyle/rahmetiyle teveccüh eder.⁵⁹

7-Tek ezan sistemi: Birçok mescidin tek ezanla idare edilmesi konusunda ruhsat verilmiştir. Bilâl Habeşî'nin Mescid-i Nebî'de okuduğu ezanla dokuz mescid namaza başlıyordu.⁶⁰ Güzel ve tertipli ezan açısından olumlu

⁵⁷ (خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها) Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 247, 336, 340, 354, 367, 485; Müslim, “Salât”, 132; İbn Mâce, “İkâme”, 52; Ebû Said el-Hudrî'den şâhidi için bk. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 16; Câbir'den şâhidi için bk. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 293, 331, 387; İbn Mâce, “İkâme”, 52.

⁵⁸ Şirazî, *el-Mühezzeb*, Beyrut 1994, I, 139, 140; Merğınani, *a.g.e.*, I, 56; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1982, I, 148. Ayrıca bk. İbn Hanbel, *el-Müsned*, “Namaz Vaktini Beklemenin ve Mescitlere Gitmenin Fazileti Bölümü”, (Tercüme ve Açıklama: Rifat ORAL, Tahric ve Tahkik: Süleyman SARI), 39/909.hadisın açıklaması.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 21; İbn Mâce, “Mesâcid”, 14, (Büsrî: “Bu hadis zayıf râvilerin birbirlerinden naklettiği bir rivayettir. Atıyye el-Avfî, Fudayl b. Merzûk ve Fadl b. Muvaaffak zayıftır. Fakat İbn Huzeyme Fudayl b. Merzûk kanalı ile Sahih'inde rivayet eder ki bu ona göre sahihtir. Nevevî Ezkâr'ında, İbn Sünnî de duâları derlediği eserinde bu hadise yer verir. Fakat Atıyye zayıftır” der).

⁶⁰ Bukeyr b. Eşec'den mürsel olarak nakledilen rivâyet:

كَانَ بِالْمَدِينَةِ تِسْعَةُ مَسَاجِدَ مَعَ مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْمَعُ أَهْلُهَا تَأَذِينَ بِلَالٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُصَلُّونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ أَقْرَبَهَا مَسْجِدَ بَنِي عَمْرٍو بَيْنَ مَبْدُولٍ مِنْ بَنِي النَّجَارِ وَمَسْجِدَ بَنِي سَاعِدَةَ وَمَسْجِدَ بَنِي عُبَيْدٍ وَمَسْجِدَ بَنِي سَلَمَةَ وَمَسْجِدَ بَنِي رَاجِحٍ مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ وَمَسْجِدَ بَنِي زُرَيْقٍ وَمَسْجِدَ بَنِي غَفَارٍ وَمَسْجِدَ أَسْلَمَ وَمَسْجِدَ جَهَنَةَ وَيَشْكُ فِي النَّاسِ.

Bk. Ebû Dâvûd, *Merâsîl*, s. 78-79, hadis no: 15; Dârekutnî, *es-Sünen*, (thk. Abdullah Hâşim), Beyrût 1966, II, 85; Ayrıca bk. Azimâbâdî, *Avnî'l-Ma'bûd*, III, 269.

bakabileceğimiz bu sistemin elektrik kesintileri ve diğer arızalar gibi olumsuz yönleri de olabilir. Bunun için bu sistemin beş-on cami için uygulanması ve her bir bölgeye ezan konusunda özel eğitim almış kimselerin verilmesi, çeşitliliği koruma, daha çok kişinin sevabına fırsat verme ve her çeşit arıza ve aksaklığa engel olma açısından tavsiye edilebilir.

8-Bir mescidde iki veya daha fazla müezzin: Âmâ Amr b. Ümmi Mektûm ile Bilâl Habeşî Mescid-i Nebî'nin müezzini idi. Biri imsâkı, diğeri namaz saatini bildirmek üzere bir günde sabah ezanını iki kere okumuş oluyorlardı.⁶¹ Bu örnekte olduğu gibi görme engellilerin müezzin olarak atanmaları ve camilerde müezzinlerin nöbetleşe ezan okumaları mümkündür.

9-Falanların veya filancaların mescidi demek doğru mudur? Allah'tan başkasına izafesi/nisbeti caiz midir? Bu soru hadis kitaplarında bir başlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Medine mescidlerinin isimleri zikredilirken kabilelere nisbet edilen mescidlere yer verilmektedir. Hâriseoğulları, Zureykoğulları, Selimeoğulları gibi. Hadislerde "*Mescid-i Benî Fülân*"⁶² şeklinde belirsiz bir nisbet de yapılmıştır. Mescidler Allah'a âittir. Oralarda sadece Allah'a kulluk edilir. Bu anlamda nisbet caiz değildir. Fakat bulunduğu bölge veya inşa eden şahıs veya topluluğa nisbet edilmesinde bir sakınca yoktur. İmam Buhârî de bunun caiz olduğunu gösteren bir bab açmıştır.⁶³

10-Kadınların mescide gitmeleri: Aslolan kadınların namazlarını evde kılmalarıdır. Fakat cami vaz ve irşadından faydalanabilmesi için özellikle cuma, bayram ve teravih namazlarında mescide gitmeleri teşvik edilmelidir. Mescide gitmek için kocasından izin isterse kocası onun mescide gitmesine engel olmamalıdır. Fakat kadınlar mescide giderken başkalarının dikkatini çekecek güzel koku sürmemeli, çekici elbiselerden kaçınmalıdır.

"Erkekler için safların en hayırlısı ilk sıralardır, sevabı en şerlisi ise son sıralardır. Kadınlar için safların en hayırlı olanı son sıralardır, en şerlisi ise ilk sıralardır. Ey Kadın topluluğu! Erkekler secdeye gittiğinde gözlerinizi kapatın ki elbise (izar) darlığından dolayı (öndeki) erkeklerin avret mahallerini görmeyin!"⁶⁴ hadisi kadınların Allah Rasulü döneminde mescide gittiklerini gösteren işaretlerden sadece bir tanesidir. Ayrıca o mescide giden kadınların engellenilmemesini de tavsiye etmiştir: İbn Ömer'den nakledilmiştir: Rasûlullah "Kadınlarınızın mescide (cemaatle namaza) gelmelerini engellemeyin, kendileri için evleri (yani evlerinde kılmaları) daha hayırlıdır"⁶⁵ der.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 185; Müslim, "Salât," 7; "Sıyâm", 38.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 470, VI, 372-373; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 442.

⁶³ Buhârî, "Mesâcid", 9 (باب هل يقال مسجد بني فلان).

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 3.

⁶⁵ Ebû Dâvûd, "Salât", 52; (Benzerleri için bk. İbn Hanbel, *a.g.e.*, II, 90; Müslim, "Salât", 135, 138; İbn Mâce, "Mukaddime", 2)

Günümüzde kadınlar cemaatle namaza gelebilirler, hatta imkân bulduklarında farz namazlar dışında cuma ve bayram namazlarına gelmeleri de faydalı olur. Bazı âlimlerce kadınların cemaate gelmeleri fitne sebebiyle mekruh olur,⁶⁶ denmişse de âlimlerin çoğunluğu, kadınların imkân bulduklarında cemaate gelmeleri müstehap ya da mübahtır derler, ancak onlara erkeklerde olduğu gibi bir gereklilik yoktur. Bu konuda en güzel örnek Rasûlullah dönemidir; Asr-ı saadette kadınlar cemaatle namaz kılmak için mescide geliyorlardı, bu beş vakit farz namazlar dışında, cuma ve bayram namazlarında da oluyordu.

Rasûlullah döneminde mescide giden hanımlara örnek göstermek mümkündür:

İbrahim b. Abdurrahman b. Avf'ın ümmü veledi olan ve uzun etekli elbise giyen Hamide: O der ki "Uzun etekli (elbise giyen) bir kadındım. Benim eteklerim yerde sürünürdü. Mescide gelirken temiz olan ve olmayan yerlerden geçerdim. Ümmü Seleme annemizin (r.a.) yanına geldim ve bu durumu sordum. O şu cevabı verdi: 'Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu duydum: "Daha sonraki (temiz yer), bir önceki (kirliliği) temizler."⁶⁷ Benzeri bir rivayette de Abdüleşhel kabilesine müntesip bir hanım sahâbi olayın kahramanıdır: O şunları nakleder: Ben Rasûlullah'a (s.a.v.): "Ey Allah'ın Rasûlü! (Evimizden) mescide giden, (bazen de) pislenen yoldan (gelip geçiyoruz.) Yağmur yağdığında ne yapmalıyız?" deyince Rasûlullah şöyle buyurdu: "Daha sonra o pisliği temizleyici bir yol yok mu?" 'Evet, (var.)' "İşte bu yer, öncekinin (kirliliğine) yeterlidir, (onu temizler.)"⁶⁸

Çocukların da mescide gitmelerinde bir sakınca yoktur. Hattâ alışmaları için teşvik edilmelidir. Henüz temyiz çağına girmemiş çocukların mescidi kirletme ihtimalleri sebebiyle mescide sokulmaları mekruh adedilse de bu haram boyutunda değildir. Çünkü Allah Rasûlü kızı Zeyneb'in kızı (torunu) Ümâme/Ümeyme bt. Ebu'l-Âs'ı mescidde cemaatle kılınan bir namazda kıyamda iken omuzuna oturtmuş, rukû ve secdeye gittiğinde ise kenarına bırakmıştır, namazı bitirinceye kadar bu durum

⁶⁶ Merğmani, *Hidaye*, II, 57

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 290, 316, Ebû Dâvûd, "Tahâret", 137; Tirmizî, "Tahâret", 109, (Tirmizî, hadisin benzerini İbn Mes'ûd'dan (r.a.) da nakletti. Heysemî ise bu rivâyetin Taberânî tarafından da nakledildiğini ve râvilerinin de sika olduklarını belirtmiştir. Bk. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 285); İbn Mâce, "Tahâret", 79; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk, 1984, XII, 356.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 435; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 137; İbn Mâce, "Tahâret", 79; Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) soru soran Abdüleşhel oğullarından olan kadının kim olduğu belli olmadığı için rivâyeti zayıf sayanlar var; hâlbuki usûl kuralı olarak sahâbinin bilinmezliği sened için zararlı değildir.

devam etti.⁶⁹ Amr b. Süleym'den nakledildiğine göre söz konusu namaz sabah namazıydı.⁷⁰

Bu tür bir namazda çocuğun elbisesinin de temiz olması gerekir, aksi halde onunla namaz kılınmaz. Az hareket namazı bozmadı. Burada Peygamberimiz onu boynuna zaruretten dolayı mı aldı yoksa başka bir sebep var mı, tam olarak bilinmemektedir. Bu hareketin o namazı bozmadığı anlaşılmaktadır. Ümâme'nin o dönemde süt emen küçük bir bebek olması nedeniyle zarar görme endişesi bulunduğu ve Rasûlullah'ın bu davranışının zaruret kapsamı içinde düşünülmesinin daha doğru olacağı âlimler tarafından belirtilmiştir.⁷¹ Bu hadiste Peygamberimiz'in küçük bir çocuğa olan merhameti görülmektedir. Üzerinde taşıırken rukû ve secdeye gittiğinde düşmemesi için yere bırakmaktadır. Burada namazdaki huşû prensibi ile çocuğun korunması arasında tearuz bulunmakta ve ikincisi tercih edilmektedir. Ayrıca Rasûlullah bunun caiz olduğunu göstermek için yapmış olabilir. Zarûret ya da hacet anında buna cevaz verilmektedir.

Torunları Hasan ve Hüseyin'in de mescidde bulunduklarına dair birçok rivayet vardır: Şeddâd (b. Hâd el-Leysî)'den (r.a.): Günün öğleden sonraki namazları olan öğle yada ikindi namazlarından birinde Hz. Peygamber (s.a.v.) yanımıza geldi. Hasan'ı veya Hüseyin'i taşıyordu. Rasûlullah öne geçti ve çocuğu yere bıraktı. Sonra namaza durdu, namazın ortasında secdeye gitti ve secdeyi uzattı. Ben başımı kaldırdım, o da ne, Rasûlullah secdedeyken küçük çocuk onun sırtında duruyor, ben (tekrar) secdeye döndüm. Rasûlullah namazı bitirince insanlar: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Sen namaz ortasında secdeyi o kadar uzattın ki bir şey oldu veya sana vahiy geliyor zannettik' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: "Bunlardan hiç biri olmadı. Ancak oğlum (tornum) beni binek yaptı. Onu acele ettirmek istemedim, böylece istediği olsun."⁷²

Bu rivâyetlerden bir kişinin namazda Rasûlullah'ın yaptığı gibi sırtında çocuk olduğu halde namaz kılmasının yada sırtına çıkan çocuğun inmesini bekleyerek secdeyi uzatmasının caiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda müctehid âlimlerin görüşü şöyledir:

Hanefi mezhebine göre çocuğun sırtta taşınarak namaz kılınması mekruhtur, ancak namazı tamdır. Çünkü namazda genel kural huşûyu bozacak fiillerden kaçınmaktır. Yukarıdaki rivâyet amel-i kesirin namazı boz-

⁶⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Kasr", 81; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 295-296, 303-304, 310-311; Buhârî, "Salât", 106; "Edeb", 18; Müslim, "Mesâcid", 43; Ebû Dâvûd, "Salât", 165; Nesâî, "Mesâcid", 19; "Sehv", 13; Dârimî, "Salât", 93. Peygamber efendimizin kızı Zeyneb'in kocası Ebu'l-Âs b. er-Rabî' b. Abdüluzza'dır. Bu isim bazı eserlerde Ebu'l-Âs b. Rabîa b. Abdüşems olarak geçer. Bk. Mâlik, *el-Muvatta*, "Kasr", 81; Buhârî, "Salât", 106. Hz. Ali, Hz. Fatuma'dan sonra Rasûlullah'ın (s.a.v.) torunu Ümâme ile evlendi.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 304.

⁷¹ Bennâ, Ahmed b. Abdurrahman es-Sââtî (v. 1378/1958), *Bülûğu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*, Kâhire, IV, 117

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 379-380; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 467; III, 493; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VII, 270; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 263.

madığı döneme ait bir haber yada zaruret durumu olarak açıklanabilir.⁷³

Malikilere göre bu durum sadece nafile namazda caizdir, rivayetlerde farz namaz olduğu açıklanmamıştır.⁷⁴ Bazı Maliki âlimleri, bu durumun mensuh olduğunu, Kâdî İyâz gibi bir kısmı da Rasûlullah'a has olduğunu söylediler.⁷⁵ Özürlü sebebiyle çocuğun taşınması yada secdenin uzatılması caizdir.⁷⁶

Şafiî mezhebine göre farz yada nafile namazda küçük çocuk taşımak caizdir. Bu hem imam için, hem de cemaat veya münferit olarak kılan için geçerlidir.⁷⁷

11-Mecidde uyumanın hükmü:

Mescidde uyumak caizdir. İbn Ömer, Ashâb-ı Suffa, Uraniler, Ali, Safvan b. Ümeyye vb. ashâbın mescidde uyuduğunu gerekçe gösteren Şâfiîler buna cavaz vermişlerdir. İmam Mâlik bu cevazı yabancılar için, Hanefîler yabancı ve itikâfta bulunanlar için, Ahmed b. Hanbel ve İshak ise seferi olanlar için vermiştir.⁷⁸

Mescid-i Nebî, hem evi-barkı olmayanların hem de dışarıdan gelen elçi, ziyaretçi ve misafirlerin ağırlandığı bir otel ve pansiyon olmuştur. Sakîf heyeti mescidde ağırlanmıştı. Mescid İslâmî kabulleniş yeri idi.⁷⁹ Mescidde uyumak ve yatmak, kaylûle ve geceleme⁸⁰ câizdir. Çünkü mescid evi ve kalacak yeri olmayanların evi idi: İbn Ömer'in (r.a.) anlattığına göre Rasûlullah (s.a.v.) devrinde gençler mescidde kaylûleye (öğle istirahatına) kalarak uyurdu.

İbn Ömer (r.a.) anlattı: Biz Rasûlullah (s.a.v.) devrinde gençler olarak mescidde kaylûleye (öğle istirahatına) kalarak uyurduk.⁸¹

Abdullah b. Ömer'den (r.a.) nakledilmektedir: Rasûlullah (s.a.v.) bir

⁷³ İmam Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl (el-Mebsût)*, Beyrût 1990, I, 203; Kâsânî, *Bedaiu's-sanai'*, Beyrût 1982; I, 241; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadir*, Beyrut, I, 403.

⁷⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, Beyrut 2000, II, 349; a. mlf, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-mesânîd*, Mağrib, 1387, XX, 95-96; Aynî, Bedrüddin, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrahim el-Misrî), Riyad 1999, IV, 145.

⁷⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, II, 349; Aynî, a.g.e., IV, 146; Azimâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, III, 131.

⁷⁶ Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf, *et-Tac ve'l-İklil li Muhtasari Halîl*, Beyrut 1398, II, 87

⁷⁷ Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Müslimi 'bni'l-Haccâc*, Beyrut 1392, V, 32

⁷⁸ Zuhaylî, a.g.e., I, 482.

⁷⁹ Buhârî, «Menâkıbü'l-ensâr», 26.

⁸⁰ Buhârî, «Salât», 57 (Kadınların mescidde uyuması) - 58 (Erkeklerin mescidde uyuması); «İsti'zân», 40, 44.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 12; Buhârî, «Salât», 58; Müslim, «Fezâilü's-Sahâbe», 140; Nesâî, «Mesâcid», 29; Ebû Dâvûd, «Tahâret», 137; Tirmizî, «Salât», 122, (hasen-sahih); İbn Mâce, «Mesâcid», 6; Dârimî, «Salât», 117. Buhârî'nin «Salât», «Cuma», «Menâkıb», «Ta'bir»; Müslim'in «Fezâilü's-Sahâbe»; Ebû Dâvûd'un «Tahâret»; Tirmizî'nin «Salât»; Nesâî'nin «Mesâcid»; İbn Mâce'nin «Ta'bir», «Mesâcid» ve Dârimî'nin «Salât», «Rü'yâ» bablarında «genç ve evli değilken mescidde gecelerdim», «eşi-âilesi olmayan bir bekârken mescidde uyurdum», «evlenmeden önce evim mesciddi» gibi sadece İbn Ömer'e âit cümlelerle değil; diğer genç bekâr sahabenin gecedeği ve sığındığı yerin mescid olduğunu ifade eden ibarelerle de karşılaşıyoruz.

Ebû Zer'den (*Radıyallahü anh*) şahidi için bk. Dârimî, «Salât», 117.

işle meşgul olduğundan yatsı namazını (ilk vaktinde) kılamadı ve namazı öyle geciktirdi ki, biz mescidde bekledik, (bu arada uyuklayıp) uyandık, sonra (biraz) bekledik, sonra tekrar (uyuklayıp) uyandık, sonra (biraz daha) bekledik sonra tekrar (uyuklayıp) uyandık. Sonunda Rasûlullah yanımıza geldi ve şöyle dedi: “Yeryüzü halkından şu gece sizden başka (böyle) namaz kılmayı bekleyen hiç kimse yok.”⁸²

Mescidde bizzat uyuyanlardan biri de Hz. Peygamberdir: Abbâd b. Temîm’in amcasından (*r.a.*) naklettiği rivayette ise: Rasûlullah’ı (*s.a.v.*) mescidde ayaklarından birini diğerinin üzerine koymuş bir hâlde uzanarak yatarken gördüm” dediği nakledilir.⁸³

12-Hayızlı (Âdetli) ve cünüp kimse mescide girebilir mi?

Cünüp, âdetli ve lohusa kimselerin mescidlere girmesi dinimizce uygun görülmemiştir. Şâfiî ve Hanbelîler ister bir ihtiyaca binaen olsun isterse ihtiyaç bulunmadan olsun durmaksızın mescidden geçmeyi mübah görmüşlerdir. Hanefiler ise özürsüz olarak mescidi bir geçit olarak kullanmalarının tahrimen mekruh olduğunu söyler. Mâlikiler görüşlerini mescid ve yolun yapılış önceliği üzerine bina etmişlerdir. Buna göre mescid önceleri yapılmışsa oradan geçmekte herhangi bir sakınca yoktur. Mescidde ihtilam olan biri de dışarı çıkmalıdır.⁸⁴

Mazerete binaen giriş çıkışlara ruhsat verilmiştir. Rasûlullah (*s.a.v.*) mescidde itikâftayken Hz. Âişe annemize (*r.a.*) başını uzatır, o da hayızlı olduğu hâlde onun saçını tarardı: Hz. Âişe annemizden (*r.a.*): Ben hayızlıyken Rasûlullah (*s.a.v.*) bana izarı kuşanmamı/bağlamamı emreder, sonra bana temas ederdi. Ben hayızlı olarak, o itikâftayken onun başını yıkardım.⁸⁵ Benzer bir rivayet de şöyledir: Hz. Âişe annemizden (*r.a.*): Rasûlullah (*s.a.v.*) mescitte itikâftayken bana başını uzatırdı ve ben de hayızlı olduğum hâlde onun saçını tarardım.⁸⁶ Bir kadının kocasının saçını taraması herhâlde ona olan sevgisinden kaynaklanmaktadır.

Menbûz, annesinin (şu sözünü) nakletti: Meymûne annemizin (*r.a.*) huzurundayken, yanına İbn Abbas geldi. Ona dedi ki: “Ey yavrum! Başının dağınıklığı da ne böyle?” İbn Abbas: “Beni güzelleştiren (eşim) Ümmü Ammar hayızlı” diye cevap verince, o şöyle dedi:

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 88, 126; Buhârî, “Mevâkîf”, 24, 40; Müslim, “Mesâcid”, 221; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 79; “Salât”, 7; Nesâî, “Salât”, 21.

⁸³ Mâlik, *el-Muvattâ*, “Kasr”, 87; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, IV, 38, 39, 40; Buhârî, “Salât”, 85; “İsti’zân”, 44; Müslim, “Libâs”, 75-76; Nesâî, “Mesâcid”, 28; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 31; Tirmizî, “Edeb”, 19, (hasen-sahih); Dârimî, “İsti’zân”, 27.

⁸⁴ Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 481.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 50, 55, 81, 100, 170, 189, 204, 208, 209, 230, 231, 234, 235, 247, 262, 264, 272; Buhârî, “Hayz”, 2, 5; Müslim, “Hayz”, 6-10; Ebû Dâvûd, “Savm”, 79; Tirmizî, “Savm”, 80; Nesâî, “Tahâret”, 176; “Hayz”, 21; Dârimî, “Vudû”, 108; İbn Mâce, “Tahâret”, 120; “Sıyâm”, 64.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 50.

“Ey yavrum! Hayzın el ile ne alâkası var? Bizden birisi hayızlıyken Rasûlullah (s.a.v.) onun yanına gelir, başını onun kucağına kor ve o, eşi hayızlı olduğu hâlde (ona bitişik olarak) Kur’ân okurdu. Bizden birisi hayızlıyken, Rasûlullah’ın seccadesini getirir ve mescide sererdi. Ey yavrum! Hayzın el ile ne alâkası var?”⁸⁷

İbn Ömer’den (r.a.) nakledilmiştir ki Rasûlullah (s.a.v.) Hz. Âişe annemize (r.a.) “Mescitten seccadeyi bana al, getir!” deyince: “Temiz değilim/hayızlıyım” dedi. Rasûlullah şöyle buyurdu: “Hayzın elinde mi?” Bir rivâyette: “Hayzın elinde değil...” buyurduğu nakledilir.⁸⁸

Hz. Âişe annemizden (r.a.) de benzeri nakledilir.⁸⁹ Hz. Âişe annemizden (r.a.) nakledilen bir rivayet de şöyledir: Rasûlullah (s.a.v.) mescitteyken bir cariyeye dedi ki: “Bana seccadeyi al, getir!” (Hz. Âişe ekledi: Rasûlullah seccadeyi serip üzerinde namaz kılmak istiyordu.) Cariye: “Ben hayızlıyım” deyince Rasûlullah şöyle buyurdu: “Onun hayzı elinde değil.”⁹⁰

Bütün bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki mazeret yasağı ortadan kaldırmaktadır. İbrahim b. Yezid b. Kays en-Nehaî (v.96/714): “Hayızlı bir kimsenin mescidden bir şey almasında herhangi bir sakınca yoktur. Girmeksizin bir şey alabilir” der. Katâde b. Diâme (v.117/735) ise: “Cünüp biri mescidden bir şey alır, fakat mescide bir şey koyamaz” der. Atâ b. Ebû Rabah da: “Hayızlı biri mescidden bir şey alabilir mi?” sorusuna: “Evet, Kur’ân’ın dışında her şeyi alabilir” cevabı verir.⁹¹ Enes b. Mâlik: “Cünüp mescidden geçebilir, fakat orada oturamaz” der. Saîd b. Cübeyr ve İbn Mes’ûd’un oğlu Ebû Ubeyde Âmir de bu görüştedir. Câbir b. Abdullah ise: “Biz cünüp olarak mescidden geçerdik de bunda bir sakınca görmezdik” der.⁹²

Hayızlı kadının mescide girmesi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır:

a-Zeyd b. Sâbit, Müzenî ve Zâhirîler ‘mescidin kirletilmesi söz konusu değilse hayızlı kadın girebilir’ dediler ve biraz önce arz ettiğimiz hadisleri delil getirdiler.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 331, 334: (Bu rivâyette farklı olarak: “Seccadeyi onun için namaz kılacağı yere serer ve evimde iken o seccâdede namazını kılar” bölümü bulunmaktadır). Nesâî, “Hayz”, 19.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 70, 428; VI, 245, 111-112, 173, 106, 179, 214, 114, 110; Müslim, “Hayz”, 11-13; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 103; Tirmizî, “Tahâret”, 101, (Hasen-Sahih); Nesâî, “Tahâret”, 173; “Hayz”, 18; İbn Mâce, “Tahâret”, 120; Dârimî, “Vudû”, 82. Heysemî, senedindeki râvilerin sahih hadis ricâli olduklarını belirtir. Bk. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, I, 282-283.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 45, 229, 114, 110; Müslim, “Hayz”, 11-12; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 103; Tirmizî, “Tahâret”, 101, (Hasen-Sahih); Nesâî, “Tahâret”, 173; “Hayz”, 18; İbn Mâce, “Tahâret”, 120; Dârimî, “Vudû”, 82, 108.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, VI, 179, 101; Müslim, “Hayz”, 11-12; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 103; Tirmizî, “Tahâret”, 101, (Hasen-Sahih); Nesâî, “Tahâret”, 173; “Hayz”, 18; İbn Mâce, “Tahâret”, 120; Dârimî, “Vudû”, 82, 108.

⁹¹ Dârimî, “Vudû”, 116.

⁹² Dârimî, “Vudû”, 117.

b-Hanefî ve Mâlikîler ‘*orada oturması ve oradan geçmesi câiz değildir*’ dediler ve Rasûlullah’ın: “Mescide cünüp ve hayızlı olanın girmesini helâl kılmıyorum”⁹³ hadisini delil getirdiler ve bu babdaki hadisleri de “girmek” yerine, sadece “elini uzatıp almak/vermek” olarak anladılar.

c-Şâfiî ve Hanbelîler ‘*Cünübde olduğu gibi sadece mescidden geçebilir, ancak orada kalamaz*’ dediler ve âyetteki “...ancak yolcu/yolda giden”⁹⁴ bölümü ile delil getirdiler, Hanefî ve Mâlikîlerin delil olarak getirdiği hadisin bu âyetle tahsis edildiğini iddia ettiler.⁹⁵ Zarûret olmadıkça mescidlerden geçilmemelidir.⁹⁶

13-Kâfir mescide girebilir mi?

Bu konuda da mezheplerin farklı görüşleri vardır: Mâlikîler: “Müslümanlar izin vermiş olsa bile mescide girmeleri engellenir” derler. Ebû Hanîfe ise kâfirin bütün mescidlere girmesinin caiz olduğunu ifade eder. Şâfiîlere göre, Müslümanların izni ile Mescid-i Harâm dışındaki mescidlere girmesinde bir sakınca yoktur.⁹⁷

Necd bölgesinden Benû Hanîfe kabilesinden esir olarak getirilen ve doğal olarak inançsız olan Sümâme b. Üsâl mesciddeki direklerden birine bağlanmıştı. Ebû Hüreyre (*Radıyallahü anh*) anlatıyor: “Rasulullah (*Sallallahü aleyhi ve sellem*) Necd bölgesine bir süvârî birliği göndermişti. Bunlar Benî Hanîfe kabilesinden Yemâme halkının ileri gelenlerinden Sümâme b. Üsâl isimli birini esir alıp getirdiler. Onu mescidin bir direğine bağladılar. Rasûlullah mescide girdiği zaman Sümâme’ye: “Ey Sümâme! İçinden neler geçiyor (sana ne yapacağımı umuyorsun)?” deyince: “Ey Muhammed! Hayırdan başka bir şey ummuyorum. Şâyet sen beni öldürürsen kavmi içinde yüce ve şerefli (kanının bedelini ödeyeceğin) birini öldürmüş olursun; beni affeder bağışlarsan nimete şükreden birine lütufta bulunmuş olursun. Eğer kurtuluş fidyemi istiyorsan iste. Ne istersen verilecektir. Bu konuşma sonunda Rasûlullah onu direğe bağlı bir vaziyette bırakıp oradan ayrıldı.

Ertesi günü Rasûlullah Sümâme’ye “Ey Sümâme! İçinden neler geçiyor (sana ne yapacağımı umuyorsun)?” deyince: “Gönlümde dünkü söylediklerim var. Şâyet beni affeder bağışlarsan nimete şükreden birine lütufta bulunmuş olursun; beni öldürürsen kavmi içinde yüce ve şerefli (kanının bedelini ödeyeceğin) birini öldürmüş olursun. Eğer kurtuluş fidyemi istiyorsan iste ki ne istersen mutlaka verilecektir. Bu konuşma sonunda da Rasûlullah onu aynı vaziyette bırakıp gitti.

⁹³ Ebû Davûd, “Tahâret”, 92; İbn Mâce, “Tahâret”, 92; Taberânî, *a.g.e.*, XXIII, 373; Beyhakî, *a.g.e.*, VII, 65.

⁹⁴ Nisâ (4), 43.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 35; Nevevî, *Şerhu Müslim*, III, 209-211; Bennâ *age.*, II, 165

⁹⁶ İbn Rüşd, *age.*, I, 29-31, 34-35.

⁹⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, I, 482.

Ertesi günü yine Rasûlullah Sümâme'ye: "Ey Sümâme! (Bugün) ne düşünüyorsun (sana ne yapacağımı umuyorsun)?" deyince: "Gönlümde dünkü söylediklerim var. Şâyet beni affeder bağışlarsan nimete şükreden birine lütufta bulunmuş olursun; beni öldürürsen kavmi içinde yüce ve şerefli (kanının bedelini ödeyeceğin) birini öldürmüş olursun. Eğer kurtuluş fidyemi istiyorsan iste ki ne istersen mutlaka verilecektir" dedi ve bu sefer Rasûlullah: "Sümâme'yi serbest bırakın!" dedi. **Sümâme serbest bırakılınca mescidin yanında içinde su bulunan hurma bahçesine/hurma-lığa gitti ve yıkandı.** Sonra mescide girerek Allah Rasûlü'nün huzuruna girdi ve "*Eşhedü ellâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve rasûlüh*" diyerek kelime-i şehâdet getirdi. Daha sonra: "Ey Muhammed! Vallâhi, şu yeryüzünde senin yüzünden başka benim karşımda duran bir düşman yüzü yoktu. Fakat bugün senin yüzün benim nazarımda en sevimli yüz oldu. Vallâhi, senin dininden başka hiçbir din o kadar benim düşmanım değildi. Ancak bugün senin dinin benim için en kıymetli bir din oldu. Vallâhi, bugüne kadar hiçbir şehir senin şehrin kadar beni nefret ettirmemişti. Ama bugün senin şehrin bütün şehirlerden daha sevimli bir hale geldi. Ben umre yapmaya niyetlendiğim bir sırada senin süvârikerin geldi ve beni esir almışlardı. Bu durumda siz ne dersiniz/ ne emredersiniz?" Rasûlullah da Sümâme'yi müjdeledi ve umre yapabileceğini söyledi. Sümâme umre için Mekke'ye vardığında birisi kendine: "Dinini bırakıp başka bir dine mi geçtin?" deyince, o: "(Benim bu hareketim bir dinden çıkış) değil, ben Allah Rasûlü ile kurtuluşa erdim. Vallâhi ben tekrar bahsettiğiniz o şirke dönüş yapmam! Rasûlullah izin vermediği müddetçe de size Yemâme'den bir buğday tanesi bile gelmeyecektir," cevabını verir.⁹⁸

14-İtikâf: Allah'ın rızasını kazanmak düşüncesiyle belli âdab çerçevesinde mescidde kalmaya itikâf denir. İtikâfın yeri mescidlerdir. Bu nâfile bir ibadettir. Sadece nezredilmek suretiyle vâcib olur. İtikâfın en az müddeti bir gün en fazla müddeti on gündür. İtikâf senenin her ayında olabilir. İtikâfta iken, bazı âlimlere göre oruç şart değildir. Ancak Hanefîlere göre vâcib olan itikâf için oruç şarttır. Yine bazılarınca Mescid-i Nebevî, Kâbe ve Mescid-i Aksa'da, bazılarınca cuma kılınan mescidlerde itikâf câiz addedilirken, Hanefîler beş vakit namazın kılındığı her yerde itikâfın câiz olacağına hükmederler. İtikâf yapan kimse mescidde kalır; namaz, tilavet, ilim, zikir ve tefekkür gibi ibadet çeşitleriyle meşgul olur. Dünyevî meşguliyetleri terk eder.

Rasûlullah her Ramazan'da on günlük (son on gün) itikâfa girerdi. Vefat ettiği yıl yirmi gün itikâfta kaldı. Sabah namazını kılar kılmaz itikâf mahal-

⁹⁸ Buhârî, "Salât", 75-76; «Megâzî», 70-71; Müslim, "Cihâd", 59; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 114; Nesâî, "Tahâret", 127.

line gelirdi.⁹⁹ Bunun için özel çadır kurdururdu. Bir rivayette Türk çadırında itikâf yaptığı nakledilir.¹⁰⁰ Annelerimiz Hz. Aişe, Hafsa, Zeyneb (*Radiyallahu anhüm*) için mescidin içinde itikâf için çadırlar kuruldu. Rasûlullah da bu çadırların kaldırılmasını emretti. O Ramazan Rasûlullah da itikâfı terk etti. Şevvâl'in son onunda itikâfa girdi. Bir rivayette ise şöyle denir: "Rasûlullah çadırların kaldırılmasını emretti, derhâl kaldırdılar, söküp attılar. O yıl itikâfa girmeyi Ramazan'da terk etti, Şevvâl ayının ilk onunda yerine getirdi."¹⁰¹

Özür kanı gelen / istihâze gören bir eşi Hz. Peygamberle itikâfa kaldı.¹⁰²

Mescidden geçiş ve kısa bir bekleyiş de niyet edilerek itikâf sayılır.¹⁰³

15-Ev ve meskenlerin mescide uzak-yakın olması:

Evlerin mescide uzak yada yakın olmasının fazileti ile ilgili birbirine çelişkili görülen rivayetler olsa da bunların yorumlanıp açıklanabilmesi mümkündür. Ya mescide yakın bir yerde ev sahibi olarak tüm namazları mescide kılabilmeli, ya da evi uzaksa adım sevapları ile sevap hanesini doldurmaya çalışmalıdır:

Huzeyfe b. Yeman'dan (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: "(Şüphesiz) mescide yakın olan bir evin uzak eve üstünlüğü, bir gazinin savaşa gitmeyene olan üstünlüğüne benzer."¹⁰⁴

Peygamberimiz bu hadiste birkaç önemli konuyu açıklamaktadır: Mescide yakın bir evin üstünlüğü: Burada evin üstünlüğünden kasıt evde oturanların faziletidir. Mecazen ev denmiştir, tıpkı (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ) 'Şehir/kasaba (halkına) sor!'¹⁰⁵ cümlesinde olduğu gibi. Ancak bu hadis mescide giderken fazla adımın fazileti rivayeti ile çelişmemektedir. Zira evi yakın olan kişinin mescide gitmesi ve devamlılığı daha kolay olur, cemaatle daha fazla namaz kılma imkânı vardır. Ama evi uzak olanı da teşvik için adımlarından aldığı sevap dile getirilmiştir. Benî Seleme mescide uzak evlerini satmak ve mescid-i Nebî'ye yakın bir ev almak istediler, Peygamberimiz kendilerine gelip: "Bana ulaştığına göre sizler mescidin yanına taşınmak istiyorsunuz" diye sorunca onlar: 'Evet, ey Allah'ın Rasûlü! Biz bunu istedik' diye cevap verdiler. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurdu: "Ey Benî Seleme! Yerinizde kalın! Sizin (ayak) izleriniz yazılıyor. Yerinizde kalın! Sizin izleriniz yazılı-

⁹⁹ Buhârî, «Fadlu İyleti>l-kadr», 3; «İtikâf», 1, 14; Müslim, «İtikâf», 5; Tirmizî, «Savm», 71; Nesâî, "Mesâcid", 18; Ebu Dâvûd, "Sıyâm", 77; İbn Mâce, "Sıyâm", 58-59, 61.

¹⁰⁰ İbn Mâce, "Sıyâm", 62.

¹⁰¹ İbn Mâce, "Sıyâm", 59.

¹⁰² Bk. *el-Müsne'd* (Trc. hadis no: 45/849).

¹⁰³ Mescidlerin hüküm ve özellikleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. *el-Müsne'd Tercümesi* (Mescidler bölümü, IV. cilt).

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, V, 387, 399; Heysemî, senedinde zayıf kabul ettiği İbn Lehîâ'nın bulunduğunu belirtir. Bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, II, 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 17).

¹⁰⁵ Yusuf (12), 82

yor.”¹⁰⁶ Tirmizi rivayetindeki ziyâde şöyledir: “Taşınmak istediklerinde haklarında şu ayet nazil oldu¹⁰⁷: ‘ve Biz onların yaptıklarını ve bıraktıkları izleri de yazarız/kaydederiz.’”¹⁰⁸ Buhârî bunu rivayet ettikten sonra Mücahid’in: Âyetteki (أَنَّا رُفِعُوا) >dan kasıt *yeryüzünde yürürken atılan adımlardır* sözünü nakleder.¹⁰⁹

Hadiste Rasûlullah mescide yakın evlerin (sahiplerinin) faziletinden bahsetmekte, ancak yukarıdaki rivayette de mescidin yanına taşınmak isteyen Benî Seleme’ye mani olmaktadır. Çünkü onların mescide geleceklerinden emindir ve çok adım ile daha fazla sevap kazanmalarını istemektedir. Ayrıca bu şekilde mescidin yanına taşınma âdeti başlayabilir ve gereksiz yere toplumsal bir kargaşa doğabilir endişesi de olabilir. Ezanı işiten herkes namazını mescide kılmalıdır. İster evi yakın olsun ister uzak olsun fark etmez. Çünkü hadiste mescide komşu olanın/her ezanı işiten mü’minin namazını mescidde eda etmesi istenilmektedir: Ebu Hüreyre’den nakledilmiştir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Mescide komşu olanın / ezanı işitebilecek konumda oturanın namazı sadece mescidde kabule layıktır.”¹¹⁰ Hz. Ali efendimiz de “Mescide komşu olanın namazı sadece mescidde kabule layıktır,” deyince kendisine “kimler mescide komşudur?” sorusu yöneltildi de “Müezzinin sesini işittirdiği herkes” cevabını verdi.¹¹¹

16-İhtiyaç Anında Kabirlerinin Başka Yere Nakledilmesi ve Oraya Mescid Yapılması: Bu tür bir faaliyet caizdir. Çünkü Mescid-i Nebî’nin inşasında uygulanan işlem böyle gerçekleştirilmiştir:

Enes b. Mâlik’ten (r.a.) nakledildiğine göre, Hz. Peygamber’in mescidinin yapılacağı yer Neccar oğullarınındı ve orada hurma ağaçları, yıkıntılar ve cahiliye döneminden kalma kabirler bulunmaktaydı. Rasûlullah onlara: “Burayı bana satın!” deyince onlar: ‘Aziz ve celil olan Allah dışında kimseden onun parasını/karşılığını almayız’ dediler. Rasûlullah (s.a.v.) hurma ağaçlarının kesilmesini, ekinlerin bozulmasını ve kabirlerin de açılıp (başka yere nakledilmesini) emretti. Rasûlullah bu mescid yapılmadan önceleri namaz vakti geldiğinde koyun ağıllarında namaz kılardı.¹¹²

¹⁰⁶ Müslim, “Mesacid”, 280.

¹⁰⁷ Yasin (36), 12

¹⁰⁸ Tirmizî, “Tefsir”, 36.

¹⁰⁹ Buhârî, “Ezan”, 33

¹¹⁰ Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 419; Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*, Beyrut 1990, I, 373; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 57. Câbir b. Abdullah’tan (r.a.) şâhidi için bk. *Dârekutnî*, a.g.e., I, 419-420.

¹¹¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, (thk. Habiburrahman el-A’zamî), Beyrut 1403, I, 497; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 57.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 123, 211, 118, 244; Buhârî, “Salât”, 48; “Fezâilü’l-Medîne”, 1; “Manâkibü’l-ensâr”, 46; Müslim, “Mesâcid”, 9, 10; Nesâî, “Mesâcid”, 12; Ebû Dâvûd, “Salât”, 12.

Sonuç

Allah'a en sevimli mekânlardan biri olan, kardeşliğin, birlik ve beraberliğin, birlikte yaşamanın, eşitliğin, özgürlüğün merkezi olan mescidlerimiz ilmin kaynağı birer cennet bahçeleridir. Her türlü erdemlilik ve sorumluluk bilincinin meyvesi bu bahçeden en uygun bir şekilde derilebilir. Mescidler günahlardan arınmanın, kötülükten sakınmanın, Yüce Yaratıcı'nın huzuruna topluca çıkışın mekânı, Müslümanların manevi havaalanlarıdır.

Hz. Peygamber ve sahabenin çeşitli, çeşnili uygulamaları, mezheplerin farklı görüş ve beyanları, mescid ve camilerimizin saygınlığını, haremmini gözetme kayıt ve şartı ile birçok aktiviteye imkân sağlar niteliktedir.

ALİ KUŞÇU VE “HÂŞİYE ‘ALE’T-TELVÎH” ADLI ESERİ

Hasan ÖZER*

ALI KUSCU AND HIS WORK NAMED “HASIYA ALA’T-TALVIH”

Ali Kuscı whose real name is Alauddin Abu'l-Kasım Ali b. Muhammad is a scientist who came to Anatolia from Samarkand at the time of Sultan Mehmet II (Muhammad) the Conqueror (Fatih). Together with it is not known His birthplace and birth date definitively, it is estimated that He was born in Samarkand in the beginnings of the Twentieth Century. Ali Kuscı, who takes the lessons of Kalam, Islamic Law, Linguistics, Mathematics and Astronomy, has received education from Ulug Bey, who is a grand scientist too and defends scientists. According to some researchers, the academic programs in the Samaniya Medresse of Fatih Sultan Mehmet have been prepared by Ali Kuscı, too. Ali Kuscı paid the debt of Allah the Creator on December 15, 1474 in İstanbul and Himself was buried around the Tomb of Sultan Ayup (PbH) in İstanbul.

Ali Kuscı, who gives the works in some fields as Kalam, Astronomy, Mathematics, Linguistics and Grammar, has a book that is concerned with the Methodology of Islamic Law, besides. This work is the annotation of the commentary called at-Talvîh, which is made by Taftazani on Tenkihü'l-Usûl that Sadr-As-Saria wrote about the Methodology of Islamic Law.

This Work that we verify is present in the Division of Carullah Efendi in the Library of Sulaymaniya with the number of 1438/2. The Annotation has been copied with 12–20 foils and 26 rows and talik calligraphy. Kuscı is recorded in the classification of library as “Favaid-i Mawlana Ali Kuscı”. Ali Kuscı, in this small volume Work, mentions the issues of husun-kubuh in the aforementioned work of Taftazani. In this Book, after the Author quoted from at-Talvîh, saying “Kavlulu”, He makes statements like “yani...”, “fihi bahsun...”, “ahh...”, “ekulu...” and Himself answers, asking questions by Himself as “fe in kile...”, “kulna...”.

* TC Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA hasankafiyeci@hotmail.com

A.HAYATI

Ali Kuşçu, Fatih devrinde Semerkant'tan Anadolu'ya gelen Kuşçu lakabıyla bilinen ve tam adı *Alâuddin Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed* olan bir âlimdir.¹ Doğum yeri ve tarihi tam olarak bilinmemekle beraber XV. yy. başlarında Semerkant'ta dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Babası Uluğ Bey'in doğancıbaşısı olduğu için "Kuşçu" lakabıyla anılmıştır.²

Kendisi de büyük bir âlim olan ve âlimleri koruyan Uluğ Bey, Ali Kuşçu'ya da ders vermiştir. Ali Kuşçu Semerkant'ta Uluğ Bey'den başka *Kadızâde-i Rûmî* ve Gıyaseddin Çemşid'den de Matematik ve Astronomi dersleri almıştır. Ali Kuşçu Kirman'a da gitmiştir. Orada *Nâsîruddîn-i Tûsî*'nin *Tecrîdu'l-Kelâm* adlı eseri ile şerhini okuma imkânı bulmuş, daha sonra aynı esere *Şerhu't-Tecrîd* adıyla şerh yazmıştır.³ Bu arada Ali Kuşçu Herat'a kadar da giderek şair ve âlim Molla Camî'yi ziyaret etmiştir (yaklaşık 1423-1427 civarı).⁴

1449 yılında Uluğ Bey'in öldürülmesinden sonra koruyucusuz kalan Ali Kuşçu, hac amacıyla Timurluların sarayından ayrılmış, Mekke'ye giderken Tebriz'e uğramıştır. Burada *Uzun Hasan* kendisine büyük ilgi göstermiş, (1470 civarları). Fatih ile arasındaki anlaşmazlığı çözmesi için onu elçi olarak İstanbul'a göndermiştir. Bu elçilik sırasında da Fatih onun ilmine hayran olup kendisine çok büyük iltifatta bulunmuştur. Fatih kendi hizmetlerinde çalışması için Ali Kuşçu'ya teklifte bulunmuş, o da bu teklifi kabul edip elçilik görevini yerine getirdikten sonra İstanbul'a dönmüştür.⁵

Fatih Sultan Mehmet, 1473'te *Uzun Hasan* üzerine yaptığı sefere birlikte götürdüğü Ali Kuşçu'yu dönüşte Ayasofya Medresesine müderris tayin etmiştir. Bu tayin İstanbul'da Astronomi ve Matematik alanındaki çalışmalara canlılık getirmiş, Ali Kuşçu'nun derslerini o gün âlimleri dahi takip etmiştir. Hatta Fatih hocası *Sinan Paşa*'ya bu derslere gitmesini emretmiş, Sinan Paşa da öğrencilerinden Tokatlı Molla Lütî'yi Kuşçu'nun

¹ Taşköprüzade, İsamuddin Ahmed b. Muslihuddin, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (Şekâik) (thk. Ahmed Suphi Furat), İst. 1405/1985, s. 159; Mecdî Efendi, Mehmet el-Edirnevî, *Hadâiku's-Sekâik*: Tercüme ve Zeyl-i Şekâiku'n-Nu'mâniyye, (Haz. Abdulkadir Özcan), 1409/1989 (Mecdî) s.180; Adıvar Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İst. 1982, s.47; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 20; Ramazan Şeşen ve Diğerleri, *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, (Editör: Ekmelettin İhsanoğlu), İst. 1999, I, 21; Cici Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları*, Bursa 2001, s. 192; Aydın Cengiz, "Ali Kuşçu" *DİA*, II, 408-410; Yıldız, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Fil İstiaresi*, Ankara 2002, s. 7.

² Aydın Cengiz, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 408.

³ Taşköprüzade, *a.g.e.*, s.159; *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 27; Aydın Cengiz, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 408.

⁴ Yıldız, *a.g.e.*, s. 7.

⁵ *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, s.28; Adıvar, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, I, 322; Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 408; Yıldız, *a.g.e.*, s. 8.

derslerine yollamıştır. Rivayetlere göre *Molla Lütfi* o gün aldığı dersi her akşam Sinan Paşa'ya nakledermiş.⁶

Ayvansaraylı Hüseyin Efendi *Hadîkatu'l-Cevâmî*' adlı eserinde Fatih'in Semâniye medreselerinin ders programını Ali Kuşçu'ya yazdırdığını aktarmıştır. Medreselerin orta ve yüksek olarak örgütlenmesinde de Ali Kuşçu ve Molla Hüsrev'in etkisi olmuştur. Bazı kaynaklara göre de bu programları Mahmut Paşa ile Ali Kuşçu hazırlamıştır.⁷

İstanbul'un boylamını eskiden belirlenmiş 60 derecelik değeri düzeltip 59 derece, enlemini de 41 derece 14 dakika olarak tespit ettiği bilinmektedir. Fatih Camiinde de bir basîtesi (*güneş saati*) vardır.⁸ Ali Kuşçu, 5 Şaban 879'da (15 Aralık 1474) İstanbul'da vefat etmiş, cenazesi Eyüp Sultan türbesi civarına defnedilmiştir.⁹ Yetiştirdiği talebeler arasında torunu Mirim Çelebi ile Molla Lütfi da vardır.¹⁰

B. ESERLERİ

Kelam, astronomi, matematik, dil ve gramer gibi sahalarda eserler vermiş olan Ali Kuşçu'nun kitapları daha çok şerh ve haşiye türündendir. Fıkıh ile ilgili olarak da bir eseri bulunmaktadır ki bu da Fıkıh Usûlü'ne dair olup *Telvîh* haşiyesidir ve Arapça'dır¹¹.

Kelam ve Fıkıh Usûlü Eserleri¹²

1. *eş-Şerhu'l-Cedîd ale't-Tecrîd*. Nâsiruddîn-i Tûsî'nin kelam ilmi alanında meşhur olan *Tecrîdu'l-Kelâm* adlı eserinin şerhidir. Şerhin Süleymaniye Kütüphanesinde birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Köprülü (nr. I, 821,822; II, 151), Nur-i Osmaniye (nr. 2104/2), Kayseri Reşit Efendi (nr. 484) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Kitap, matbu olarak ta yayımlanmıştır. (Bkz. Tebriz 1301, Taş basması; Bkz. İ.Ü. Ktp. Nr.74152, 82016).

2. *Hâşiye ale't-Telvîh*: Tanıtımı gelecektir.

Astronomi-Matematik Eserleri

1. *Şerh-i Zîc-i Uluğ Beg*: Farsça bir şerh olup tertip açısından bir zîc için gerekli bütün bilgileri ihtiva etmektedir. Bulunduğu kütüphaneler: İstanbul, Kandilli Rasathanesi (nr.113) ve Ragıp Paşa (nr.928)

⁶ Cumhuriyet Müşgan, *Ali Kuşçu Bibliyografyası* (Ölümünün 500. Yıldönümü dolayısıyla), Ankara 1974, s.16; Aydın, "Ali Kuşçu", *DİA*, II, 408; Yıldız, *a.g.e.*, s. 8-9.

⁷ Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 409; Yıldız, *a.g.e.*, s. 9.

⁸ Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 409.

⁹ Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 409.

¹⁰ Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 409.

¹¹ Eserlerin tamamı için bk. Aydın, *a.g.e.*, II, 409-410; Yıldız, *a.g.e.*, s. 11-18.

¹² Aydın, "Ali Kuşçu", *a.g.e.*, II, 409.

2. *Risâle fî Halli Eşkâli Muaddili'l-Kamer li'l-Mesîr*: (Faide fî Eşkâli Utarid) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed nr. 3843 varak: 270b-273a.

3. *Risâle fî'l-Hey'e*: Farsça bir risale olup Süleymaniye (Ayasofya nr.2639, 2640; Esad Efendi nr.2033/4) Köprülü (nr. I, 1582/14) kütüphanelerinde nüshaları vardır.

4. *Risâle fî'l-Hisâb*: Üç makaleden oluşan Farsça bir eserdir. Süleymaniye kütüphanesinde (Ayasofya nr.2733)

5. *er-Risâletü'l-Fethiyye*:

Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'a karşı elde ettiği zafer münasebetiyle Fâtih'e ithaf edilmiş olan astronomi ile ilgili Arapça bir eserdir. Risaleyi Ali Kuşçu'nun torunu Mîrim Çelebi ile talebesi Sinan Paşa ayrı ayrı şerh etmişlerdir. Eserin, Kanûnî'nin emri üzerine 1548 yılında Halep'te *Hulâsatü'l-hey'e* adıyla Ali b. Hüseyin, 1824 yılında da *Mir'âtü'l-âlem* adıyla Mühendishane-i Hümayun baş müderrisi Seyyid Ali Paşa tarafından (Bkz. Râgıb Paşa nr. 250) yapılmış Türkçe tercümeleri de vardır. Bu eserin yukarıda adı geçen Farsça *Risale fî'l-hey'e*'nin Arapça tercümesi olup olmadığı konusu tartışmalıdır. *er-Risâletül-fethiyye*'nin Süleymaniye (Ayasofya, nr. 2733/1 müellif hattı; Dârü'l-Mesnevî, nr. 340; Pertev Paşa, nr. 633/22; Hâlit Efendi, nr. 538; Lala İsmâil Paşa, nr. 292/1) ve Nuruosmaniye (nr. 2950) kütüphanelerinde birçok nüshası mevcuttur.

6 *er-Risâletü'l-Muhammediyye*. Ali Kuşçu'nun Arapça olarak kaleme alıp Fâtih'e ithaf ettiği hesap ilmi ile ilgili bu eseri bir mukaddime ve beş makaleden ibarettir. Eserdeki makale sayısı, Farsça *Risale fî'l-hisâb*'tan fazladır. Bu iki risalenin birbirinin tercümesi olup olmadığı konusu da tartışmalıdır. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri müellif hattı olmak üzere (Ayasofya, nr. 2733) çeşitli yazma nüshaları vardır. (Bkz. Lâleli, nr. 2715/2; Pertev Paşa, nr. 623/23; Kılıç Ali Paşa, nr. 683/4).

7. *Şerhu't-Tuhfeti's-şâhiyye*. Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzi'nin astronomiyle ilgili *et-Tuhfetü's-şâhiyye* adlı eserinin şerhidir.¹³ Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 2060) bir nüshası tespit edilmiştir. Şerhin Ali Kuşçu'ya ait olduğuna dair metinde herhangi bir işaret yoktur. Tabakat kitaplarında da Ali Kuşçu'ya böyle bir şerh nispet edilmemiştir. Yalnız söz konusu nüshanın İlk varacağının üst tarafında Ali Kuşçu'ya ait olduğu kaydedilmiş bulunmaktadır.

Arap dili ve Edebiyatı'na dair Eserleri

1. *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*. Adudüddin el-İci'nin vaz ilmine dair risalesinin şerhidir; Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma

¹³ Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 367-368.

nüshası bulunmaktadır. Ayrıca Köprülü (nr. II, 339/1); Râgıb Paşa (nr. 1285/6, 1289/3); İstanbul Üniversitesi (nr. 1259, 1267, 1272) ve Kayseri Râşid Efendi (nr. 1001/4) kütüphanelerinde de nüshaları vardır. Şerh üzerine Seyyid Hafız tarafından bir de haşiye yazılmıştır. Bu haşiye, şerh ve metinle birlikte birkaç defa basılmıştır (İstanbul 1259, 1267, 1272).

2. *Risale fî vazci'l-müfredat*. Müstakil küçük bir risale olup birçok yazma nüshası vardır Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok nüshası vardır, ayrıca Nuru Osmaniye (nr. 4509/7); Köprülü (NR. 1610).

3. *Unküdü'z-zevâhir*. Lügat, sarf ve isticakla ilgili olan bu eser Kahire (ts.) ve İstanbul'da (1866, taş basması) basılmıştır. Ayrıca Süleymaniye (Fâtih, nr. 4676; Yeni Cami. Nr. 1181/1; Esad Efendi, nr. 3087; Lâleli, nr. 3030/10; Şehit Ali Paşa, nr. 2576, 2577, 2578) ve Nuruosmaniye (nr. 4512/4) kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. Eser Müftüzâde Abdürrahim tarafından şerhedilmiştir.

4. *Şerhu's-Şâfiye li'bni'l-Hacib*. Farsça bir eser olup burada eş-Şâfiyye li'bni'l-Hâcib'İN bazı yerleri şerhedilmiştir¹⁴. Köprülü Kütüphanesi'ndeki (nr. I, 1598) mecmuada bulunan eş-Şâfiye'nin sonundaki Farsça risale muhtemelen bu şerhtir.

5. *Fâ'ide fi-tahkiki lami't-ta'rîf*. Harf-i ta'rîf'in bazı özellikleri üzerinde duran tek varaktan ibaret bir risale olup Köprülü (nr. I, 1593/21) ve Süleymaniye (Reşit Efendi, nr. 1032/39) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur.

6. *Risale mâ ene kültü*. Teftâzânî'nin *Telhîsü'l-Miftâh* üzerine yazdığı *el-Mutavvel* diye tanınan şerhte geçen "Mâ ene kültü" ibaresiyle ilgili olarak yazılmıştır. Aynı adla başka müelliflerin de risaleleri vardır¹⁵. *Risale fî beyânı sebebi takdimil-müsnedi ileyh* diye de anılır (Köprülü Ktp., nr. III, 704/3; Râgıb Paşa Ktp., nr. 374, vr. 208-211; Süleymaniye Ktp., Reşit Efendi, nr. 1032/30). Abdülgafûr-i Lârî bu risale üzerine bir başka risale yazmıştır (*Risale 'ala Risale Ma ene kültü*, bk. Köprülü Ktp., nr. III, 704/4).

7. *Risale fî'l-hamd*. Seyyid Şerif el-Cürcân'nin *el-Hâşiyetü'l-küb-râ'*sında söz konusu ettiği "*Hamd*" ile ilgili sözlerinin tahkikine dair bir risaledir¹⁶. Baş tarafında Ali Kuşçu bu risalesini el-Fethiyye'den

¹⁴ Katip Çelebi, *a.g.e.*, II, 1021.

¹⁵ *Keşfü'z-zunûn*, I, 888.

¹⁶ *Keşfü'z-zunûn*, I, 862.

sonra yazdığını bildirmektedir (Süleymaniye Ktp. Fâtih, nr. 5384/9). Kaynaklarda Ali Kuşçu'ya nispet edilen, ancak nüshaları tespit edilemeyen başka eserler de vardır: *Târihu Ayasofya*, *Tefsîrû'z-zehrâveyn*, *Mahbûbü'l-hamâil*, *Risale fî halli eşkâli'l-kamer*, *Risale fî mevzûâtil-'ulûm*, *Meserretü'l-kulûb fî defil-kürûb*¹⁷.

8. Risale fî'l-İsti'âre.

Hâşiye ale't-Telvîh

Sadru'sh-Şerîa'nın Fıkıh Usûlü'ne dair *Tenkîhu'l-Usûl*'ü üzerine Taftazanî tarafından yapılan *et-Telvîh* adlı şerhin haşiyesidir.

Tahkikini yaptığımız bu eser Süleymaniye Kütüphanesi *Carullah Efendi* bölümü 1438/2 no'da bulunmaktadır. Haşiye 13-20 varak, 26 satır ta'lik hattı ile istinsah edilmiştir. Kütüphane tasnif işlerinde *Fevâid-i Mevlâna Ali Kuşçu* diye kayıtlıdır.

Ali Kuşçu bu küçük hacimli eserinde Taftazânî'nin söz konusu kitabında geçen *hüsün-kubuh* konularına değinmektedir.

Müellif “*kavluhu*” diye *et-Telvîh*'ten alıntı yaptıktan sonra “*yani*” “*fîhi bahsun*” “*âhh*” “*ekulü*” şeklinde açıklamalar yapmakta ve “*fe in kîle*” “*kulna*” biçiminde soru sorup kendisi cevap vermektedir.

¹⁷ *Keşfü'z-zunûn*, I, 286, 448, 572, 883; II, 1676; *Sicilli Osmânî*, III, 486-487; Adıvar, a.g.e., s. 47.

[illegible][illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: [(وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكْرَّرٌ) ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام إلى قوله: لا يسمى فقها] فإن علمهما أيضاً حاصل عن الأدلة لكنه بطريق الحدس، ولما كان لا يُسَمَّى فقهاً اصطلاحاً أخرجه عن التعريف بقوله: بالاستدلال. ولا يخفى أن هذا القيد وأن أخرج من (الحد) ^{١٨} ما ليس من أفراد المحدود، لكنه أخرج أيضاً ما هو من المحدود كبعض المسائل التي يستخرجها المجتهد عن أدلتها التفصيلية، لكن بطريق الحدس، فإن مَنْ زاول علماً ومارسه يصير بحيث يستنبط أكثر المسائل من الأدلة بطريق الحدس ولا يحتاج في الاستخراج إلى ترتيب المقدمات والانتقال من بعضها إلى بعض. ومنها إلى المطلوب بالتدرج، بل يحصل له المطالب من المباديء من غير انتظار وتخلل مهلة.

قوله: [والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام آه] قد يتوهم في بعض الخطابات أنه شامل لجميع الأفعال مثل قوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ^{١٩} إذ المراد طلب الإطاعة في جميع الأفعال. بحيث لا يشذ منه شيء فقد اشتبه على هذا المتوهم متعلق الخطاب بمتعلق متعلقه، فإن متعلق الإطاعة والأفعال إنما هو متعلق الإطاعة لا متعلق الخطاب. وكذا قوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ ^{٢٠}

قوله: فسر الخطاب بالكلام الموجه للإفهام وأنت خير بأن الكلام الموجه للإفهام هو بعينه ما يقع به التخاطب يعني توجيه الكلام نحو الغير للإفهام.

قوله: [وَمَعْنَى تَعَلُّقِهِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ تَعَلُّقُهُ بِفَعْلٍ مِنْ أَفْعَالِهِمْ وَإِلَّا لَمْ يَوْجَدْ حُكْمٌ أَصْلًا آه] صرح أئمة الأصول والمعاني بأن الجَمْعَ الْمُضَافَ وكذا

¹⁸ لعل الصواب هكذا، والأصل فيه (الحدس).

¹⁹ النساء: ٥٩.

²⁰ الحشر: ٧.

الجمع المعروف باللام ظاهر في الاستغراق وههنا الحمل على الاستغراق غير ممكن فيحتاج إلى تأويل. وذلك إما بأن يقصد الجنس ولا يكفي قصد الجنس من أحد الجمعين بل لا بد من قصد الجنس من كليهما بأن يراد فعل مكلف. ودخول خواص النبي عليه السلام في الحد إنما يحصل في قصد الجنس من المضاف إليه؛ وإما بأن يُرتكَب تقدير بأن يقال: تقدير الكلام بفعل من أفعال المكلفين، فلا يحتاج حينئذ إلى إبطال الاستغراق ويدخل خواص النبي عليه السلام إذ يصدق عليها أنها فعل من أفعال جميع المكلفين.

قوله: [وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف] يعني أن إطاعة كل من هؤلاء واجبة شرعاً فهو حكم شرعي وليس ههنا خطاب الله بل خطاب هؤلاء فخُطاب هؤلاء أيضاً حكم؛ والجواب أن إطاعتهم إنما وجبت بقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^{٢١} والحكم ههنا على هذا الخطاب.

قوله: [وليس تعلق الخطاب بالأفعال في صور النقص من حيث إنها أفعال المكلفين، وهو ظاهر] يرد عليه القصص المبينة للتكاليف [١٣/ب] التي كُلفوا بها مثل قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾^{٢٢}

قوله: [والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعة حيث قال: وهو (دليلاً من)^{٢٣} الخطاب بأن هذا سبب ذاك أو شرطه] يعني قصر تفسير الخطاب الوضعي بأن ترك المانع ولو زيد لفظه أو مانعة لزال التقصير وتم التفسير، وليس كذلك فإن الشارح رحمه الله في شرحه لشرح المختصر زاد قسماً آخر حيث قال: خرج عن التعريف أحكام الوضع لكون الشيء دليلاً مثل الإجماع والقياس لما يجب بهما؛ أو سبباً مثل دلوك الشمس للصلاة، والزنا لوجوب الجلد، وشرطاً كطهارة المبيع لصحة البيع. فإن قيل كل من الإجماع والقياس سبب للعلم بما يدل عليه فإنهما داخلان في السبب؟ قلنا:

²¹ النساء: ٥٩.

²² البقرة: ٣٤.

²³ ساقطة من المخطوطة.

كون كل منهما سبباً للعلم بما يدل عليه ليس حكماً شرعياً إنما الحكم الشرعي كون كل منهما حجة أي يجب العمل بمقتضاه.

قوله: [وأنت خير آه] فيه بحث أما أولاً فلأن الخطاب الوضعي مثل هذا سبب لذلك حكم شرعي، ولا وجه لأفراده من سائر الأحكام وتخصيصه من بينها بأن^{٢٤} سمي حكماً.

قوله: يصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكماً، قلنا لا مُشَاحَّة معه في ذلك إنما المشاحة في تخصيص بعض الأحكام الشرعية من بينها بأن سمي حكماً ولا وجه لذلك.

وأما ثانياً فلان الخصم لما اعترف بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا للجلد مثلاً سمي حكماً لا بد له أن يعترف بصدق التعريف عليه ولا يفيد له صدق التعريف على أمر آخر تقارنه فإنه ورد في الجلد على الزاني حكمان مختلفان في الحقيقة،

أحدهما الخطاب الذي تعلق بالجلد ولا شك في أنه يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل تعلق الاقتضاء،

وثانيهما الخطاب الذي تعلق بالزنا بأنه سبب للجلد ولا شك أيضاً في أن تعلقه بالزنا ليس تعلق الاقتضاء بل تعلق الوضع، فهذا الحكم الثاني حكم شرعي اعترف الخصم بأنه من أفراد المحدود ولا يصدق عليه التعريف، نعم يصدق على ما يقارنه أعني الحكم الأول وهما متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر؛ حتى يلزم من صدق التعريف على أحدهما صدقه على الآخر ولزوم أحدهما الآخر لا تدل على اتحادهما يعني تصادقهما إذ المراد بالاتحاد الاتحاد ذاتاً لا مفهوماً. وبهذه العناية يندفع إعراض الشارح بأن تغاير مفهوميهما لا يضر واتحاد مفهومي العام والخاص غير ممكن. وإنما قال لزوم أحدهما الآخر في صورة لأنهم إنما بينوا اللزوم في السبب والشرط والمانع وللحكم الوضعي صور أخرى غير ما ذكر كجعل الشيء ركناً لآخر

لم يبينوا استلزامها للاقتضاء والتخير ولم يبينوا أيضاً الاستلزام على وجه كلي شمل جميع الصور. وأما ثالثاً فلأنه حمل قول المصنف المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء على التسامح، ولا تسامح فيه، لأن مراده أن تعلق شيء بشيء يفهم من الحكم الوضعي ولا يفهم من الحكم التكليفي.

قوله: [وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم آه] يعني إذا كان خطاب الله تعالى تعريفاً للحكم المأخوذ في تعريف الفقه فمعنى الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرعي فيكون قيداً معتبراً مخرجاً لوجوب الإيمان ونحوه وإذا كان تعريفاً للحكم الشرع المأخوذ في تعريف الفقه فمعنى الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه ما ورد به خطاب الشرع إذ لو أريد به ما يتوقف على الشرع كان الحد لتناوله مثل وجوب الإيمان أعم من المحدود على تقدير أن يراد من الشرعي ما يتوقف على الشرع وأيضاً ليلزم التكرار بالحكم خطاب الله. [١٤/أ]

قوله: [قال المصنف: وإذا كان هذا تعريفاً للحكم فمعنى الشرعي آه] يعني أن خطاب الله تعالى تعريف للحكم المأخوذ في تعريف الفقه، وذهب بعض الأشاعرة إلى أنه تعريف للحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه لا الحكم المأخوذ فيه، فالحكم في تعريف الفقه على هذا التقدير — أي على تقدير أن يكون خطاب الله تعالى تعريفاً للحكم الشرعي — لا يكون اسناداً أمر إلى آخر خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وإلا لكان الخطاب تعريفاً للحكم؛ والمقدر خلافه؛ وظاهر أن قول الشارح وإلا لكان ذكر الشرعية تكراراً يشعر بأن حمل لفظ الحكم على معنى خطاب الله مساغ على ذلك التقدير إلا أنه يلزم التكرار.

قوله: [الثالث: أن الحكم نفس خطاب الله تعالى آه] فيه نظر لأننا نعلم يقيناً أن ههنا معنيين بينهما ترتب يؤدي بلفظ الفاء، يقال: أوجب فوجب: أحدهما من مقولة الفعل، والآخر من مقولة الانفعال، غايته أن الموجود في

الخارج ههنا أمر واحد هو خطاب «افعل»، وليس للفعل فيه صفة موصوفة في الخارج، ونحن نسلم ذلك إذ لا يهمنا وجودها في الخارج أما إذا نسب هذا الخطاب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو القول يسمى وجوباً، فلا نسلم أن ذلك الخطاب نفسه يسمى وجوباً، بل الوجوب صفة للفعل قائمة به، غاية الأمر أنها اعتبارية.

فقوله: [وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار] إن أراد أن ههنا أمراً واحداً موجوداً في الخارج نسب إلى أمرين وحصل من نسبته إليهما أمران اعتباريان يسمى أحدهما الوجوب والآخر الإيجاب يطلق اسم أحدهما على الآخر لتلك المناسبة وهي أن منشأهما أمر واحد فذلك مسلم، لكن لا يكون غير الوجه الثاني لأن محصله أن الوجوب والإيجاب معنيان متغايران بينهما نسبة يطلق لذلك اسم أحدهما على الآخر وإن أراد أن ههنا أمراً واحداً نسب إلى أمر يسمى ذلك الأمر المنسوب نفسه بملاحظة تلك النسبة وجوباً وينسب تارة إلى أمر آخر يسمى ذلك المنسوب نفسه بملاحظة تلك النسبة إيجاباً، فذلك ممنوع إذ الإيجاب والوجوب لم يطلقا على أمر واحد باعتبارين، بل إنما يطلقان على الاعتبارين؛ وحاصل الكلام أن الوجوب ليس هو الخطاب المتعلق بفعل بل الوجوب كون الفعل متعلق الخطاب، وبين المعنيين بون بعيد.

قوله: [خروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان] فيه نظر لأن الخطاب التكليفي أن تعلق بفعل الصبي فالصبي مكلف بهذا الخطاب، ويصدق تعريف الحكم على الحكم المتعلق بفعله، وإن لم يتعلق بفعل الصبي فلا حكم ههنا متعلق بفعل الصبي خارج عن التعريف. والحق أن الصبي مكلف في الجملة؛ وما اشتهر من أنه غير مكلف فذلك بمعنى أنه غير مكلف بالتكليف الكامل، فإن الصبي ليس مكلفاً بالإيمان وما يتفرع عليه.

قوله: [وهو حكم شرعي] لكنه ليس من مسائل الفقه بل من مسائل أصول الفقه، وفيه بحث لأن المراد بالعمل الذي يجب بمقتضى السنة والقياس

والإجماع ليس فعل الجواح بل المراد بوجوب العمل بمقتضى تلك الحجج كما صرح به الشارح في شرح الشرح أنه يجب على المجتهد الجزم بوجوب ما دلت الأمانة على وجوبه وحرمة ما دلت [١٤/ب] الأمانة على حرمة، وهكذا؛ ولو سلم أن المراد من وجوب العمل بمقتضى تلك الحجج عمل المكلف بمقتضاها فقد يكون ذلك عمل القلب مثلاً انعقد الإجماع على محبة أصحاب النبي عليه السلام فعلى المكلف أن يحب الأصحاب، وليس هناك فعل من الجوارح فيخرج بقيد العلية.

قوله: [لأنها أحكام الشرع لا يدرك لولا خطاب الشرع لها] يرد عليه أن بعض أفعال الجوارح مما يدرك حسنها أو قبحها بالعقل مثلاً ضرب اليتيم من غير جنابة قبيح يدرك بالعقل قبحه، وليس من الأحكام الشرعية بهذا التفسير؛ فيلزم أن يخرج من حد الفقه مع أنه قد صرح فيما سبق بأن «معرفة النفس ما لها من العمليات» علم الفقه.

قوله: [فلأن الحوادث، وإن كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف] إلى قوله: [غير داخلية تحت حصر الحاصرين] فيه بحث لأنه لو سلم لا يدخل تحت ضابطة واحدة، ولا نسلم أنه لا يدخل تحت ضوابط متعددة، وأيضاً هذا الإشكال لا اختصاص له بتعريف دون تعريف بل يرد أي تعريف عرف الفقه به بل لا تعلق له بالتعريف أصلاً إذ حاصله أنه لا يتيسر ضبط الشرعية.

قوله: [جزئياً فجزئياً] أراد جزئياً فجزئياً من جزئيات الحوادث لا من جزئيات الأحكام، وإلا لم يبق فرق بين شقي الترديد أعني الكل المجموعي والكل إفرادي، لكن قوله: فيما سيأتي: وإن التزم أن معرفة جميع الأحكام أعم من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك، يشعر بأنه أراد جزئيات الأحكام.

قوله: [إلا أنه يدل على أنه إذا ظهر نزول الوحي آه] يمكن أن يقال كما عرفوا العلة التامة بجميع ما يحتاج إليه الشيء، وقالوا: نعني بالجميع أن

لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، ولا نعي أن تكون مركبة ألبتة، وقالوا: إنما^{٢٥} فسرنا بما فسرنا لأن العلة التامة قد تكون هي أفاعلية وحدها كما في البسائط الصادر عن الموجب بلا اشتراط أمر في تأثيره وتصور مانع؛ أراد بكل أن لا يبقى هناك غير معلوم [١٥/أ]

قوله: [ويمكن الجواب بأنه أي الفعل (الغير)^{٢٦} المقدور داخل في حد القبيح وكذا الفعل الذي لا يعلم حاله داخل فيه] أقول فيه نظر لأن الفعل الغير المقدور لا يوصف بالحسن والقبيح اتفاقاً من الخصوم على ما سيصرح به؛ والفعل الغير المعلوم الحال إن كان من شأن العاقل أن يفعله بعد العلم بحاله فهو الحسن وإلا فهو القبيح، بيان ذلك أن المعتزلة يزعمون أنه قد يكون للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة مُحَسَّنَة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، وقد يكون له جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً، وتلك الجهة المحسنة أو المقبحة قد يترك بالضرورة قد يدرك بالنظر وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر، فالقبيح ما كان له جهة مقبحة، والحسن ما ليس كذلك سواء كان له جهة محسنة أو لا كالأفعال المباحة وظاهر أن ما له جهة مقبحة ليس من شأن العاقل أن يفعله، وما ليس كذلك فله أن يفعله، لكن العاقل قد يرتكب القبيح أما لعدم العلم بقبحه أو لكونه مضطراً إليه وقد لا يفعل الحسن لأحد هذين الأمرين، فالمعتبر في الفعل وعدمه ما يكونان عند القدرة والعلم بحال الفعل، فلذا قال أبو الحسين في تحديدهما: الحسن ما للقادر العالم بحاله أن يفعله، والقبيح ما ليس كذلك.

قوله: [إذ لا معنى للاختياري إلا ما يتمكن فيه من الفعل والترك] الظاهر أن يقال: إذ لا معنى للاضطراري إلا ما لا يتمكن فيه من الترك.

قوله: [وعن الثاني بأن يرجح فاعليته قديم فلا يحتاج إلى مرجح إذ علة الاحتياج إلى المرجح عندنا الحدوث دون الإمكان] هذا الجواب ذكره الإمام

²⁵ زائدة في المخطوطة (الجميع).

²⁶ ساقطة من المخطوطة.

فخر الدين الرازي^{٢٧} قدس سره في التفصي عن النقض بفعل الباري تعالى ورده الفاضل المحقق نصير الملة والدين الطوسي^{٢٨} تغمده بغفرانه: «بأنه لا تدفع التقسيم المذكور إذ يقال: إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة ففعله تعالى اضطراري لا اختياري، وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح، كان صدوره تارة وعدم صدوره أخرى رجحاناً من غير مرجح وأن توقف على مرجح كان الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً؛ والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل، وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف. وقال صاحب المواقف^{٢٩} في هذا الحد: نظر. فإن مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري تعالى إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجيح فعله محتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا: إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا لكان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر ولا تسلسل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل منه، ولا يكون العبد مستقلاً منه، وأما فعل الباري تعالى فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق بالفعل وحينئذ لا يتجه النقض ويتم الجواب»^{٣٠}.

وأقول: محصل الفرق أن المرجح في فعل العبد يجب أن لا يكون صادراً عنه قطعاً للتسلسل، بل صادراً عن غيره، وحينئذ لا يكون العبد مستقلاً في فعله؛ والمرجح في فعل الباري تعالى لا يجب أن لا يكون صادراً عنه، فلا يلزم عدم استقلاله في فعله، وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراراً لازماً لأن الفعل مع المرجح سواء كان صادراً عن الفاعل أو عن غيره

²⁷ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٥٤٤ هـ / ١١٥٠ - ١٢١٠ م) هو الإمام المفسر. أوحّد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. الأعلام للزركلي ٣١٣/٦.

²⁸ محمد بن محمد بن الحسن، أبو جعفر، نصير الدين الطوسي (٥٩٧ هـ / ١٢٠١ - ١٢٧٤ م) هو فيلسوف. كان رأساً في العلوم العقلية، علامة بالارصاد والمجسطي والرياضيات. علت منزلته عند (هولاءكو) فكان يطبعه فيما يشير به عليه. الأعلام للزركلي ٣٠/٧.

²⁹ عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الأيني (٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) وهو عالم بالاصول والمعاني والعربية. من أهل ليح (فارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاماً. وجرّت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسحوناً. من تصانيفه «المواقف» في علم الكلام، و«العقائد العنصرية» و«الرسالة العنصرية» في علم الوضع، و«جواهر الكلام» مختصر المواقف، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«الفوائد الغيائية» في المعاني والبيان، و«أشرف التواريخ» و«المدخل في علم المعاني والبيان والبدعي». الأعلام للزركلي ٢٩٥/٣.

³⁰ كتاب المواقف ٢١٨/٣.

يصير واجباً، [١٥/ب] والترك معه على التقديرين يصير ممتنعاً، فهذا الفرق إنما يفيد افتراق الصورتين والاستقلال وعدمه، وذلك لا يهمننا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه، وهذا هو المطلوب لأن الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطراً في فعله لا مختاراً على أن قوله: وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجح آخر، ممنوع وإنما يلزم الاحتياج إلى المرجح الآخر إذ لو كان صادراً عنه باختياره، وإما إذا كان صادراً عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع، فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه أيضاً.

قوله: [وعن الرابع بأنه إذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عنكم] يعني أن مقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً أنه غير مستقل بإيجاد فعله بل لا بد من مرجح هو الإرادة بحسب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها، ولا بد من أن يصدر تلك الإرادة عن الله تعالى أو عن العبد لا باختياره، إذ لو صدر باختياره نقلنا الكلام إلى تلك الإرادة وصدورها عنه ولا يتسلسل بل ينتهي إلى إرادة يخلقها الله تعالى أو يصدر عن العبد لا باختياره؛ وظاهر أنه لا فرق بين أن يوجد الله تعالى الفعل في العبد كما قاله الشيخ أبو الحسن وبين (أن)^{٣١} يوجد الله تعالى أو يصدر عن العبد لا باختياره ما يجب الفعل عنده كما هو اللازم عليكم في كونه مانعاً من حكم العقل بالحسن والقبح عنكم.

أقول: ويمكن أن يدفع هذا الجواب بأن الله تعالى خلق العبد وخلق فيه قدرة يتمكن بها من فعل الطاعات والمعاصي، وإرادة يختار بها أي مقدور شاء من مقدوراته فالعبد مستقل بإيجاد فعله وتعيين مراد من بين مقدوراته، غاية الأمر أن أصل القدرة وأصل الإرادة فيه بخلق الله تعالى، لكن صرف القدرة والإرادة فيما يشاء من مقدوراته، من تلقاء نفسه.

قولكم: لا فرق بين أن يخلق الله الفعل في العبد وبين أن يخلق فيه ما

يجب الفعل عنده في كونه مانعاً من حكم العقل بالحسن والقبح.

قلنا: ممنوع، لكنه غير المبحث، لأننا نقول: إن الله تعالى خلق في عبد إرادة فعل معين بحيث يجب للعبد أن يفعل ذلك الفعل، ولا يتمكن من تركه حتى يكون من قبيل المبحث، بل نقول: إن الله تعالى خلق في العبد صفة يتمكن بها من أن يُعَيَّنَ أيَّ مقدور شاء من مقدوراته بأن يفعله، وذلك التعيين من تلقاء نفسه حتى يمتنع له أن يتركه عن أصله ولا بفعله، وتلك الصفة هي الإرادة المطلقة أعني غير متعلقة بمراد مُعَيَّن، تعيين المراد من قبل العبد، ولو كان أيضاً من الله تعالى لكان من قبيل المبحث أعني مما خلق الله تعالى في العبد ما يجب عنده الفعل. والحاصل أن الله خلق في العبد إرادة نسبتُها إلى جميع مقدوراته سواء منه، والعبد يصرفها إلى أيَّ مقدور شاء من تلك المقدورات بأن يختاره من بينها، وبعد ذلك يجب ذلك المقدور، لكن ذلك وجوب بالإختيار يحققه ولا ينفيه.

قوله: [والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه إن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح] غاية الأمر أن فيه تفصيلاً لأنه إن أريد بالفعل المعنى الحاصل بالمصدر بسند المنع بجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه، لا ينافي تحقق ما ليس هو بموجود ولا معدوم كالإيقاع، وإن أريد به نفس المعنى الذي وضع المصدر بإزائه وهو الإحداث والإيقاع بسند أنه يصدر عن فاعله بطريق الصحة والاختيار لا بطريق الوجوب والاضطرار، فإن الإيقاع [١٦/أ] وعدمه يساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل، فيكون الإيقاع أي وقت شاء ترجيحاً لأحد المتساويين باختيار، ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد إذ لا وجود للإيقاع.

قوله: [والحق أنه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما، وفي (الخارج)^{٣٢} غير متحقق أصلاً]

أقول هذا منقوض بما سيصرح به من أن وجود الممكن يتوقف على وجوبه مع أن الوجوب اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار إضافة العلة إلى المعلول، فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلاً والحل أنه سيذكر أنا نعلم قطعاً أن الفاعل أوجد شيئاً، وهذا لا ينافي كون الإيجاد أمراً اعتبارياً غير متحقق في الخارج، لأن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي كما في قولنا: زيد أعمى في الخارج مع أن العمى أمر عديم غير متحقق في الخارج، فإذا قتل زيد عمراً صدق أنه أوجد القتل وهذا لا ينافي صدق قولنا الإيجاد معدوم. بمعنى أنه ليس أمراً متحققاً موجوداً في الخارج. انتهى كلامه. فمعنى قولهم: إن الإيجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن ليس أن وجود الممكن يتوقف على أن يصير الإيجاد أمراً موجوداً متحققاً في الخارج، بل معناه أن وجود الممكن موقوف على أن يوجد مُوجدٌ حيث يصح أن يقال: أوجده موجد، وكذا معنى قولهم: وجود الممكن يتوقف على وجوبه أنه يتوقف على أن يجب من علته حيث يصح أن يقال: وجب صدوره فوجد لا أنه يتوقف على أن يتحقق الوجوب في الخارج.

قوله: [واعترض الحكماء عليه بأن اختياره إن كان قديماً يلزم قدم المعلول آه] والجواب عنه أن الاختيار قديم لكنه تعلق في الأزل بحدوث المعلول في وقته، وإنما يلزم التخلف لو لم يحدث في وقته.

قوله: [لكنهم حين قالوا: يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا (بها) ٣٣ جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الواجب بناء على أنه اعتبار عقلي] أقول: هذا الإستثناء مما لم يصرحوا به، وليس مما ينساق إليه الذهن،

وبعد اللتيا والتي³⁴ والتي فلا يستقيم به الكلام إذ المقصود من هذا الاستثناء أن يوجد العلة التامة على وجه يكون وجوب وجود الممكن أثراً لها متأخراً عنها، وإذا لا يصح فيما إذا كان المعلول مركباً، فإن كلاً من المادة والصورة من جملة ما يتوقف عليه الممكن، وهما معاً نفس الممكن بعينه، ولا يتصور تقدمه على نفسه فضلاً عن تقدمه مع انضمام أمر آخر إليه هو الفاعل فيما لم يكن له علة غائية، بل الصواب أن يقال: إن الحكماء حيث قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها الفاعل المستقل بالتأثير لا جميع ما يتوقف عليه الممكن، فإن لفظة العلة التامة كما يطلق على المعنى الثاني يطلق على المعنى الأول أيضاً إطلاقاً شائعاً ذائعاً، أو يقال: ليس المراد أن وجوب وجود الممكن أمر مترتب على وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده، بل المراد أنه إذا تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده، يجب وجوده لأن وجوب وجوده من جملة ما يتوقف عليه وجوده.

قوله: [واللازم باطل؛ لأن هذه القضية ثابتة، وهي قولنا: كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما آه] أقول: فيه نظر، لأن هذه القضية إنما تدل على أن وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجوده لا يتوقف على عدم شيء، ولا يدل على أن وجوده لا يتوقف على شيء معدوم؛ والذي يدل على بطلان [١٦/ب] الثاني هو هذا أعني أن لا يتوقف وجود الحادث على شيء معدوم، لا ذلك أعني أن لا يتوقف وجوده بعد تحقق الموجودات المفتقر إليها على عدم شيء، فإنه أعم من نقيض التالي، ويمكن صدقه مع

³⁴ قال أبو هلال العسكري في كتاب جمهرة الأمثال (٢٢٣/١): اللتيا والتي: التي: اسم مبهمة للمؤنث، وهو معرفة، ولا يجوز نزع الألف واللام منه للتذكير، ولا يتم إلا بصلة. وفيه ثلاث لغات: التي، وألّت بكسر التاء، واللت يأسكافها. وفي تنبيهها ثلاث لغات أيضاً: اللتان، واللتا يحذف النون، واللّتان بتشديد النون. وفي جمعها خمس لغات: اللاتي، واللّات بكسر التاء بلا ياء، واللّوات بلا ياء. واللّوا بإسقاط التاء. وتصغير التي: اللتيا بالفتح والتشديد. فإذا ثبتت المصغرة أو جمعت حذف الألف وقلت: اللّيان واللّيات. قال الرازي: بعد اللّيا واللّيات والتي *** إذا علّتها أنفُسُ تَرَدّتْ؛

وقال الجوهري في الصحاح في اللغة ص ٩٣٧: وقع فلان في اللّيا والتي، وهما اسمان من أسماء الداهية. كناية عن الداهية؛ وقال أبو الفضل أحمد بن محمد المديني النيسابوري مجمع الأمثال (٩٢/١): اللّيا والتي من أسماء الداهية واللتيا تصغير (التي) والصحيح في قوهم (بعد اللّيا والتي) أي وصلت اليه بعد أن لقيت صغير المكاره وكبرها قال الشاعر وكفّبت حانيتها اللّيا والتي. بعد اللّيا والتي هما الداهية الكبيرة والصغيرة وكُنَى عن الكبيرة بلفظ التصغير تشبيهاً بالحيّة فإنها إذا كثر سمها صغرت لأن السم يأكل جسدها وقيل: الأصل فيه أن رجلاً من جدّيس تزوج امرأة قصيرة فقاسى منها الشدائد وكان يعبر عنها بالتصغير فزوج امرأة طويلة فقاسى منها ضعف ما قاسى من الصغيرة فطلقها وقال: بعد اللّيا والتي لا أتزوج أبداً فجرى ذلك على الداهية وقيل: إن العرب تصغر الشيء العظيم كالدّهيم واللّهيم وذلك منهم زمر.

صدق التالي، وذلك في صورتين: أحدهما: أن يتوقف وجود الحادث على معدوم، والتوقف على المعدوم لا يستلزم يوقفه على عدمه، لجواز أن يكون لذات المعدوم دخل في وجود الحادث، لا لعدمه، حتى لو كان هذا المعدوم موجوداً لما ضر الحادث، فإنه يتوقف وجود الحادث على إيجاد الفاعل الذي هو معدوم، إذ لو كان موجوداً لتوقف على إيجاد آخر هذا الإيجاد، وهكذا إلى أن يتسلسل، وظاهر أن يتسلسل الإيجاد دخلاً في وجود الحادث ولا دخل فيه لكونه معدوماً، حتى لو كان الإيجاد بالفرض موجوداً لما ضر في وجود الحادث، ولن يتوهم أحد أن كَوْن الإيجاد معدوماً يستلزم أن لا يتصف الفاعل بالإيجاد، فإن زيد أعمى في الخارج مع أن العمى معدوم في الخارج. وثانيهما أن يتوقف على عدم شيء لكن لا بعد تحقق جميع الموجودات المفتقر إليها، بل مع تحقق هذه الموجودات؛ وإلى هذه الصورة أشار المحقق في الوجه الأول حيث قال: ففيه بحث من وجهين.

قوله: [وزوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه] فيه بحث لأن المعدوم قد يزول بنفسه كما إذا تعلق الإرادة بشيء ثم انقطعت، وكما إذا زال العمى بأن يصير بصيراً بعد ما كان أعمى.

قوله: [وإذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها على عدم شيء ما ثبت قولنا: كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد] يوجد زيد [وهي القضية التي ادعينا أنها ثابتة] وهذه القضية إنما ثبت إن لو ثبت بطلان توقف وجود الحادث على أمر معدوم، وقد ذكرنا آنفاً أنه لم يثبت ذلك، وما قد ثبت أعني بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر إليها على عدم شيء ما أعم منه

قوله: [إذا عرفت هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور آه] أقول: لا حاجة في التفصي عن دليل الجبر إلى تلك الموانع وارتكاب المحال أعني إثبات الحال، بل تمنع المقدمة القائلة بأنه يجب وجود الفعل عند وجود جملة ما يتوقف عليه ذلك الفعل، وسنده بأن صدوره

عن الفاعل بطريق الصحة لا بطريق الوجوب، إن أريد به المعنى الذي وضع المصدر بإزائه أعني نفس الإيقاع، وقد ذكرنا آنفاً أن الإيقاع وعدمه مساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل يختار أيهما شاء من غير أن تعلل الاختيار، ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد، إذ لا وجود للإيقاع، لكنه من المعدومات التي قد يحدث بعد ما لم يكن ويزول بعد ما كان متصفاً به؛ وسنده بجواز توقفه على أمر معدوم كالإيقاع والإيقاع إن أريد بالفعل المعنى الحاصل بالمصدر ووجود جملة ما يتوقف عليه الفعل لا ينافي توقفه على حدوث أمر معدوم كالإيقاع. [أ/١٧]

قوله: [صحة انتقال الجسم عنه إلى غيره أي مع بقاء المنتقل عنه وإليه بحالهما] وهي بهذا المعنى خاصة للمكان لاشتراكه فيها غيره من المقولات التي فيها حركة، فإنَّ حركة الجسم في الكيف أن تزول عنه كيفية وتنزل عليه كيفية أخرى، ولا يمكن بقاء الكيفتين المنتقل عنها وإليها حال حركة الجسم في الكيفية، وعلى هذا القياس حركة الجسم في الكم وفي الوضع، فاندفع ما قيل: هذه الأمانة لعدم اختصاصها لاشتراكها بينه وبين سائر ما يقع فيه الحركة جدير بأن تسقط عن درجة الاعتبار اسقاطاً يندفع به الاعتراض الوارد عليها مع التعسف الملتزم في جوابه، وأنت خير بأنه لا تعسف في الجواب المذكور، وهو ليس إلا مثل ما يقال: الخبر يحتمل الصدق والكذب، ويراد به يحتملها بالنظر إلى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الأمور الخارجية عن نفس مفهومه.

قوله: [لا شيء من المعدومات كذلك] اعترض عليه بأن الإشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار إليه في الخارج، فإن الحكماء ذهبوا إلى أن الخطوط ليست مركبة من النقط والسطوح بل هي متصلة في أنفسها لا مفصل فيها، مع أنهم جوزوا الإشارة الحسية إلى النقطة المتوهمة في وسط الخط، وإلى الخط المتوهم في وسط السطح، فلا يلزم عندهم كون المشار إليه بالإشارة الحسية موجوداً في الخارج.

قوله: [وإنما قلنا: إن الخلاء آه] الصواب أن يقال: لأنه إن كان لا شيئاً محضاً كما يزعمه فرقة فظاهر، وإن كان مقداراً مجرداً عن المادة كما يزعمه فرقة أخرى لكان بذاته غنياً عن المحل.

قوله: [ما يقبل الزيادة والنقصان آه] اعترض عليه بأن التفاوت في الزيادة والنقصان إنما هو بحسب التوهم.

قوله: [وإلا لكان بذاته محتاجاً إلى المحل آه] اعترض عليه بأنه يجوز أن لا يفتقر في نفسه إلى المحل، ويعرض له الحلول فيه؛ وأجيب بأن حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر إليه في التقوم.

قوله: [فإذن إنما يستحقه آه] اعترض عليه بأن تأثير الفاعل فيه إن كان من الأمور الخارجة التي يعرض خلوه عنها فلا نسلم أن عند تخلّيته مع طبعه يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون حاصلاً في مكان أو مقتضياً له وإن لم يكن منها أي من تلك الأمور الخارجة جاز أن يكون حصوله في مكان معين من فاعله إما بإيجابه أو باختياره. وفي هذا المقام تحقيق يطلب في شرحنا لتجريد الكلام.

قوله: [وإن لم يكن طالباً للباقي يلزم أن لا يكون حيز الثاني آه] المكان الطبيعي للجسم ما تقتضي طبيعته الحصول فيه ونفوذه على معنى أن يكون هناك مكان يقتضي طبيعته أن يحصل فيهما معاً ينبغي أن لا يشك في امتناعه عاقل، فلا معنى لجعله مسألة يبحث عنه في علم، بل معناه أن يكون لجسم مكانان يقتضي طبيعته حصوله في أحدهما أياً ما كان فحينئذ يمتنع. قوله: وإن لم يكن طالباً للثاني يلزم أن لا يكون الحيز الثاني طبيعياً، لأن عدم الطلب لمكان بسبب أنه وجد مكان طبيعياً آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعياً له، فإن طلب المكان إنما يكون إذا لم يكن واجد المكان هو مطلوبه.

قوله: [فإذن إلى آخره] اعترض عليه بأن الشكل يتوقف على تناهي أبعاده، ولا شك أن طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي أبعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة إلى ذاته لا يكون عارضاً له لذاته، ثم قيل: هذا بعينه

وارد في المكان أيضاً، لأن حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند إلى ذات الجسم واجب، بأن وجود الجسم لا يتصور في غير المكان عند القائل بأنه البعد، فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو، بخلاف تناهي الأبعاد، فإنه ليس لوازم وجود الجسم من حيث هو، والواسطة إذا لم تستند إلى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت أمراً غريباً قطعاً، بخلاف ما يستند إلى ذاته وهو ظاهر أو يلزم ذاته [١٧/ب] من حيث هو هو، فإن وجود هذا اللازم من تنمة فرض وجود الشيء، فلا يكون أمراً غريباً أيضاً؛ نعم لا شك في وروده على القول بأن المكان هو السطح فإنه ليس لازماً لوجوده كما في المحدد، بل يتوقف على وجود جسم ما، وهو أمر غريب قطعاً.

قوله: [النمو هو أن تزداد آه] هذا ينقتض بالسمن، فإنه قد يزيد في الأقطار الثلاثة والنمو أيضاً يكون في قطر أو قطرين، فالصواب أن يقال النمو هو ازدياد حجم الأجزاء الأصلية للجسم، وهو ما يتولد من المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها، وفي السمن إنما يزيد اللحم والشحم والسمن وغيرها مما يتولد من الدم، وكذلك في الورم. الذبول يقابل النمو، والهزال يقابل السمن.

قال الإمام^{٣٥}: «والمشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي، فإن الأجزاء الأصلية والزائدة في المَعْتَدِي باق عند كل واحد منها على مقداره الذي هو كان عليه، نعم ربما يتحرك واحد منهما في أينه أو وضعه أو كيفه، لكن ذلك ليس حركة في الكم؛ وقد أجيب عنه بأن الأجزاء الأصلية زاد مقداره عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة

³⁵ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين السبيعي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ. / ١١٥٠ - ١٢١٠ م) هو الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمقول وعلوم الاوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري واليه نسبته، ويقال له «ابن خطيب الري» رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسوها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه «مفاتيح الغيب» ثمان مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و«لوامع البيئات في شرح أسماء الله تعالى والصفات» و«معالم أصول الدين» و«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» و«المسائل الخمسون في أصول الكلام» و«الآيات البيئات» مع شرح ابن أبي الحديد له، في خزنة الاسكوريال، و«عصمة الانبياء» كرايس من أوله، في خزنة الرباط و«الاعراب» في شستري، و«أسرار التزويل» في التوحيد، و«المباحث المشرقية» و«أغودج العلوم» و«أساس التقديس» رسالة في التوحيد، و«المطالب العالية» في علم الكلام، و«المحصل في علم الاصول» و«نهاية الاجاز في دراية الاعجاز» بلاغة، و«السر المكتوم في مخاطبة النجوم» و«الاربعون في أصول الدين» و«نهاية العقول في دراية الاصول» في أصول الدين. و«القضاء والقدر» و«الحلق والبعث» و«الفراسة» و«البیان والبرهان» و«تهذيب الدلائل» و«الملخص» في الحكمة، و«النفس» رسالة، و«النوابع» رسالة، و«كتاب الهندسة» و«شرح قسم الانبيات من الاشارات لابن سينا» و«لباب الاشارات» تهذيبه، و«شرح سقط الزند للمعري» و«مناقب الامام الشافعي» و«شرح أسماء الله الحسنى» و«تعجيز الفلاسفة» بالفارسية، وغير ذلك. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. الاعلام للزركلي ٣١٣/٦.

دخول الأجزاء الزائدة في منافذها تشبُّهها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله، وإنكار هذا مكابرة. وقال بعض الفضلاء: إن كان إيصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه، فالصواب ما قاله المجيب، وإلا فالقول ما قاله الإمام.

واعلم أنه إذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يُعد السمن والهزال منها أيضاً»³⁶

ولقائل أن يقول المراد بحركة شيء في مقوله أن ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر، أو من صنف من نوع من تلك المقولة إلى صنف آخر منه، أو فرد من صنف من تلك المقولة إلى فرد آخر منه. وحاصله أن يتوارد أفراد مقولة على شيء واحد بعينه، وظاهر أن أفراد المقدار في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه، لأن المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير، بل المقدار الكبير إنما عرض لما كان له المقدار الصغير مع أمر آخر ينضم إليه، وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير، بل المقدار الصغير إنما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير، فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالي النمو والذبول فلم يتوارد المقدرات على شيء واحد بعينه، فليس النمو من قبيل الحركة في الكم، وكذا الذبول؛ وبما حققنا ظهر أن لا أثر لاتصال الزائدة بعد الداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلاً واحداً في نفسه في هذا المطلوب، لأن مجموع الزائدة والأصلية غير الأصلية سواء اتصلا على وجه يصير المجموع متصلاً واحداً في نفسه أو لم يتصلا كذلك، وكذا الحال في السمن والهزال، فإنهما ليسا من قبيل الحركة في الكم، لكن الحق أن النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم، والمقادير المختلفة في الصور الأربعة يتوارد على شيء واحد بعينه، فإن الجسم النامي من مبدأ نموه إلى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل [١٨/أ]

شخصه بانضمام ما ينضم إليه، وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله إلى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل شخصه بانتقصاص ما ينقص عنه، فإن زيداً الطفل هو بعينه زيد الشاب وإن عظمت جثته وصارت أضعافاً مضاعفة لما كان في حال الطفولية، وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وإن نقصت جثته وصارت عشرين ما كانت في حال الشباب، وذلك لأن العظم والصغر ليسا من الشخصات؛ وكذا الحال في السمن والهزال.

قوله: [وهي انتقال جسم من هيئة وضعية إلى أخرى على سبيل التدرج تحت زيادة قيد آخر] وهو أن يقال من غير أن يخرج الجسم عن مكانه إلى مكان آخر كذلك ينتقل عن وضعه إلى وضع آخر على التدرج.

قوله: [فإن كان له شعور]. قيل مجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة إرادية. فإن الساقط من السطح له شعور بسقطه وليست حركة إرادية، بل لا بد أن يكون للإرادة مدخل فيها، وهذا مدفوع، لأن الضمير في قوله: إن كان لها شعور راجع إلى القوة المحركة فمعنى الكلام أن القوة المحركة إن كان لها شعور بالحركة فهي الحركة الإرادية، والساقط من السطح ليس لقوته المحركة شعور، فإنه يسقط بنقله الطبيعي، فالقوة المحركة طبيعته العنصرية، ولا شعور لها، وإنما الشعور لقوتها المدركة، وليست هي المحركة؛ والحاصل: أن الحيوان ذا الشعور إنما تكون حركته إرادية إذا شاءت حركته من شعور كما صرح به هذا المعترض حيث قال: لا بد أن يكون للشعور مدخل فيها، وكذلك إذا رمى حيوان حيواناً آخر إلى جهته العلو فإن حركة المرمي إلى العلو لا يكون بإرادته وإن كان لها شعور بحركته، وذلك لأن الشعور ليس لقوتها المحركة فإنها قوة مستفادة في المرمي عن الرامي.

قوله: [ما لا يكون قاراً لا يكون آه] استدل على تلك المقدمة بقوله: وإلا لزم تحقق الشيء بدون مقداره، وبعضهم ادعى الضرورة فيها، وكلاهما فاسدان، لأن الجسم إذا تحرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار مقداراً للجسم القار، ولا يبقى الجسم ذو المقدار بدون مقداره.

قوله: [ولقائل أن يقول] أجاب الحكماء عن ذلك بأن القبليّة التي لا يجمع القبل معها البعد من الأعراض اللازمة الأولية للزمان، فإن عرضت لغير أجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق، وإن عرضت لأجزاء الزمان لم يحتج إلى زمان مغاير لهما. واستدلوا على أن تلك القبليّة من الأعراض الأولية للزمان إنما يعرض لأجزاء الزمان أولاً وبالذات ولغيرها ثانياً وبالعرض، بأنه إذا قيل: وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه أن يقال: لماذا قلت: إنه متقدم عليه فلو أجيب بأن وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الأخرى، وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه، اتجه أيضاً أن يقال: لم قلت: إن تلك مقدمة على هذه، فلو أجيب بأن تلك كانت أمس وهذه كانت اليوم وأمس متقدمة على اليوم فلا يتجه أن يقول: لماذا قلت: إنه متقدم عليه. وفيه بحث:

أما أولاً: فلأن معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار [١٨/ب] أمر آخر معه لوجب أن يكون سبق العلة المعدة على معلوله أيضاً سبقاً زمانياً، لأن لها أيضاً قبليّة لا يجمع القبل معها البعد،

وأما ثانياً: فلأن انقطاع السؤال عند قولك أمس متقدم على اليوم إنما هو لأن التقدم على اليوم مأخوذ في مفهوم لفظ أمس كما أن التأخر عن اليوم مأخوذ في مفهوم لفظ الغد، فلو قيل: لماذا قلت: أمس متقدم على اليوم كان كما لو قيل: لماذا قلت: إن الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر، وهذا مما يعد سخيلاً وكما أن انقطاع السؤال عند قولنا: تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتأخر لا يدل على أن التقدم عرض أولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عندما ذكرتم لا يدل عليه، ولو سلم فإنما يدل على كونه عرضاً أولياً بمعنى عدم الواسطة في الإثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى.

قوله: [كان الجهات بهذا الاعتبار آه] الحكم بأن الجهات ست مشهور، وليس بحق، بل الجهات غير متناهية اثنتان منها حقيقتان وهما الفوق والتحت

أي لا يتقيدان بأن يصير الفوق تحتاً وبالعكس، بخلاف البواقي فإن اليمين يصير شمالاً وبالعكس والقُدَّام خلفاً وبالعكس ومن زعم أن كلا منها عند التحقيق هي إحدى جهتي الفوق والتحت فقط خبط خبط عشواء.

قوله: [اتجاه المتحرك إلى الشيء] والصواب أن يقال: بالوصول إليه أو القرب منه، فإنهم فرقوا بين المكان والجهة بأن المكان مقصد المتحرك بالوصول فيه، والجهة مقصد المتحرك بالوصول إليه أو القرب منه، وادعوا أن مقصد المتحرك يجب أن يكون موجوداً، واستدلوا بذلك على وجود كل من المكان والجهة، فأورد عليهم النقض بأن مقصد المتحرك في الكيف ليس موجوداً، فأجابوا بالفرق، وقالوا: الضرورة يحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه كما في المكان أو الوصول إليه أو القرب منه كما في الجهة، وعدم ما يراد بالحركة تحصيله كما في المتحرك في الكيف؛ وهذا إنما يستقيم أن لو قيد الوجود والعدم بحال الحركة، وهذا القيد مما لا يهمننا، فلو ادعينا أن اتجاه المتحرك إلى شيء أعم من أن يكون بالحصول فيه أو يكون تحصيله يقتضي أن يكون ذلك الشيء المتوجه إليه موجوداً في زمان أعم من أن يكون بالحصول فيه أو يكون تحصيله يقتضي أن يكون ذلك الشيء المتوجه إليه موجوداً في زمان ما أعم من أن يكون حال الحركة كما في الصورة الأولى أو بعد تمام الحركة كما في الصورة الثانية لكان صواباً، والكيفية المتوجهة إليها في الحركة في الكيف موجودة بعد تمام الحركة وإن لم تكن موجودة في زمان الحركة.

قوله: [متجه إلى جهته وتارك لأخرى] يرد عليه أن المتحرك بالحركة المستقيمة لا يلزم أن يكون متحركاً من إحدى الجهتين الفوق والتحت إلى الأخرى، بل يجوز أن يتحرك من مكان إلى مكان آخر يكون بُعدهما عن مركز العالم مساويين، فلا يكون إحداهما فوقاً والأخرى تحتاً والفلك إنما يحدد جهتي الفوق والتحت دون سائر الجهات؛ ولو سلم أن المتحرك بالحركة المستقيمة لازم أن يكون متحركاً من إحدى جهتي الفوق والتحت إلى الأخرى نقول: هاتان إنما يتحددان بمحيط الفلك ومركزه، فلو انتقل

جزء من الفلك في فوقه من جانب المركز إلى جانب المحيط لم يقدح في تحدد الجهتين بالفلك، وإمكان تحرك جزء الفلك بالحركة المستقيمة يضر في إتمام الدليل كما سنشير إليه. [١٩/أ]

قوله: [لاستحالة أن يحصل من مجموعها سطح كروي] فيه نظر، لأنه يجوز أن تكون تلك الكرات بحيث يحيط بعضها ببعض ويحيط بالمجموع سطح كروي.

قوله: [فيستدعي محددًا كريباً] فيه نظر إذ يجوز أن يكون هاتان الجهتان هما اللتان حددهما الفلك المحدد.

قوله: [وأمكن عوده عند فرض زوال القاسر] يرد عليه أنه يجوز أن يكون القاسر ممتنع الزوال.

قوله: [وتغير الشكل لا يخلو من حركة مكانية آه] قلنا يكفي في تغير الشكل حركة جزء الفلك، ولم يتم دليل على امتناعه.

قوله: [فيلزم أن يكون الجهات متقدمة عليه] هذا اللزوم ممنوع، لأن تقدم الجهات إنما هو على حركة الأجزاء لا وجودها، لأن حركة الأجزاء يجوز أن يتأخر عن وجودها. واعلم أن هذا الدليل إنما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات أعني الفلك الأعظم دون سائر الأفلاك كما هو مدعاه.

قوله: [وفي هذا الجواب بحث] ذُكر في شرحي لحكمة العين^{٣٧}، وهو أن المخصص للحركة والزمان في الجسم عديم الميل هو المعاق الخارجى، وهو قوام ما يتحرك فيه لا غير، وفي الجسم ذي الميل ذلك المعاق الخارجى بعينه مع المعاق الداخلى، فلا يلزم أن يكون زمان حركة ذي الميل الضعيف كزمان حركة عديم الميل، إذ سبب المعاق الداخلى يضاف إلى الزمان المختص بالمعاق الخارجى قدر آخر من الزمان، ولم يتعرض للجواب عنه.

³⁷ على بن عمر بن على الكاتبي القزويني، نجم الدين، ويقال له دبران (٦٠٠ - ٦٧٥ هـ. / ١٢٠٣ - ١٢٧٧ م) وهو حكيم، منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. له تصانيف، منها «الشمسية» رسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، و«المفصل» شرح المحصل لفخر الدين الرازي، في الكلام، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق» منطق، وثلاث رسائل نشرت في «نفائس المخطوطات» هي: «الاعتراف بالحق» و«إثبات واجب الوجود» و«مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود». الأعلام للزركلي ٤ / ٣١٥، ٣١٦.

قوله: [فلم يبق المخصص للزمان إلا الميل] لظهور توجه المنع إليه، إذ فرض التساوي فيما عدا الميل لا يقتضي أن لا يكون مخصصاً، غاية الأمر أن يلزم التساوي في الذي عينه المخصص، وهو ذلك هو مطلوب المعارض، كيف ولو ثبت أن ما عدا الميل لا يكون مخصصاً للحركة والزمان يكفي في إثبات المطلب أن يقال: لزم ثبوت الميل عند فرض عدمه لو فرضنا عديم الميل متحركاً. هذا. وقد فصل الشارح عن أن الكلام في الفلك، وقد ثبت أنه لا يقبل الحركة المستقيمة، فلا يتصور قوام ما يتحرك فيه إلا فيها، فالصواب أن يقال: لم لا يجوز أن يكون المخصص هو الأزلي لما سيأتي أن حركات الأفلاك إرادية، وهو الميل المستعلى من العاشر أو الطبيعة الجسمية للمتحرك والصورة النوعية.

قوله: [وفيه نظر] أما أولاً فلأننا لا نسلم أن ضعف الميل إنما يكون بصغر الجسم، ولم لا يجوز أن يكون بحسب انتقاص الأجزاء كما في القُطْن المندوف، وأما ثانياً فلأن المعارض ليس انتفاء ما يمنع العائق عن كونه عائقاً، بل انتفاء ما يمنع الجسم عن الحركة ويعوقه، فلا يكون ضعف ميل الجسم لصغره خلاف المفروض.

قوله: [وفيه نظر] لأنه لا يلزم من استحالة المجموع استحالة أحد الجزئين لجواز إمكان كل من الجزئين مع استحالة المجموع من حيث هو مجموع، فإن مجموع النقيضين محال مع إمكان كل منهما، ويمكن دفعه بأن استحالة المجموع إما باستحالة أحد الأجزاء أو باستحالة اجتماعها بأن تكون متنافية، ونحن نعلم بالضرورة أن لا تنافي بين أجزاء هذا المجموع، فمنشأ الاستحالة أحد الأجزاء.

قوله: [فلم يبق التفاوت في الزمان إلا بسبب الميل] قد مر أن فرض التساوي فيما عدا الميل لا يقتضي أن لا يكون ما عداه عائقاً. التفاوت في الزمان بحسب اجتماع العوائق وافتراقها. هذا. وقد اعترض على أصل الدليل بأنه يجوز أن تكون نسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأول على وجه لا يكون تلك النسبة بين الميلين، فإن الأول من المقدارية والثانية من النسب

العددية، وقد برهن أقليدس على أنه يجوز أن يكون بمقدار إلى آخر نسبة لا توجد [١٩/ب] تلك النسبة بين النسب العددية.

قوله: [وأما ثانياً فلأن الحركة أمران ممكنان] أجب عنه الشارح المحرر بالي^{٣٨} بأن سقوطه بالتقرير الذي أوردناه يعني قد مر في أثناء تقريرنا أن السكون ليس أمراً موجوداً حتى يكون أثر الشيء ويتحقق هناك أثران متنافيان، وليس بشيء، لأنه كما يحتاج اتصاف شيء بملكة كالבصر إلى علة كذلك يحتاج اتصافه بعدم تلك الملكة أعني العمي إلى علة أيضاً، غايته الأمر أن تكون تلك العلة عدم علة الملكة، فالحركة والسكون هما أمران متنافيان كالבصر والعمي، والأثر قد يكون عدماً كما يكون موجوداً.

قوله: [وأما ثالثاً] أجب عنه الشارح المحرر بالي بأن المطلوب بالميل المستقيم إما الموضع أو الوضع. والأول محال لأن طلب الموضع مشروط بالخروج عنه المقتضي لوجوده، لكن الفلك لكونه محدد الجهات لا موضع له، فتعين الثاني، وهو مستلزم للتوجه والانصراف بالنسبة إلى شيء؛ وفيه نظر، لأننا نختار أن المطلوب هو الموضع لكنه بمعنى الحد كما في هذا الكتاب من أن كل جسم فله حيز طبعي؛ أو نختار أن المطلوب هو الوضع ويمنع قوله: هو مستلزم للتوجه والانصراف بالنسبة إلى شيء واحد لأن الوضع له أفراد لا تتناهي، فيجوز أن يكون المطلوب بالحركة المستقيمة وضع آخر غير ما تنصرف عنه الحركة المستديرة، وبعد اللتيا والتي يرد على أصل الاستدلال أنه تطويل بلا طائل، إذ يكفي في إثبات هذا المطلوب أن يقال: لو كان في الفلك مبدأ ميل مستقيم لكان قابلاً للحركة، وقد مر أن الفلك لا يقبلها.

قوله: لأن البرهان غير منتظم على ذلك المحرر بالي أقام البرهان عليه، وهو الطبيعة الواحدة إذا اقتضت حيزاً يقتضيه بجميع ما يلزمها من اللواحق، فإن اقتضت طبيعة أخرى مخالفة للأول ذلك الحيز بعينه فيما أن يشاركها في

³⁸ يوسف بن علي بن محمد شاه بن محمد يكان، ويقال له يوسف بالي ابن المولى يكان المتوفى سنة (٨٤٠ هـ. / ١٤٣٦ م) هو فاضل تركي مدرس. تفقه بالحنفية، وتأدب وصنف بالعربية. من كتبه «غزوة السلطان سليم للأعجام» و«حاشية» على شرح المواقف، و«تعلية» على أوائل التلويح، شرح التنقيح، في الأصول، ورسائل كثيرة. الشقائق النعمانية ص ١٧ / ١١٢ / ٢٤٢.

اقتضاء تلك اللواحق أولاً، فإن شاركها فيه فلا مخالفة بينهما يحسب الحقيقة، بل هما فردان من نوع واحد، وإلا فالثانية غير مقتضية لذلك الحيز لعدم اقترانها باللواحق التي لها مدخل في اقتضاء ذلك الحيز، وفيه نظر، لأنه إن أراد بجميع ما يلزمها من اللواحق التي لها مدخل في اقتضاء ذلك الحيز فيختار أن الطبيعة الواحدة شاركها في اقتضاء تلك اللواحق، لكن لا نسلم عدم المخالفة بينهما يحسب الحقيقة حينئذ، لأن الاشتراك في بعض اللوازم لا يقتضي الاتحاد في الحقيقة، وإن أراد جميع اللواحق مطلقاً فيختار أنها لا يشاركها فيه، لكنه لا نسلم عدم اقتضاءها لذلك الحيز، وإنما كان كذلك لو لم يشاركها في اقتضاء اللواحق التي لها مدخل في اقتضاء ذلك الحيز.

قوله: [وكل ما هذا شأنه أي له حيز طبيعي فهو قابل للحركة المستقيمة] هذا خطأ فاحش لأن معنى قولنا: كل ما هذا شأنه فهو قابل للحركة المستقيمة هو أن كل ما له صورتان أحدهما كائنة والأخرى فاسدة بحيث أن يكون إحدي صورتيه في حيزها القريب فيقتضي ميلاً مستقيماً إلى حيزها الطبيعي، وليس معناه ما ذكره من أن كل ما له حيز طبيعي فهو قابل للحركة المستقيمة، كيف ولو كان معناه كذلك فمعناه. [٢٠/١]

المراجعة

١. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت — لبنان، الطبعة الثامنة، ١٩٨٩ م.
٢. كتاب المواقف، لعصّد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجليل — بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عدد الأجزاء: ٣.
٣. كتاب جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨ م، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش.
٤. مجمع الأمثال، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، دار المعرفة — بيروت، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
٥. معجم الصحاح، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، دار المعرفة، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ. / ٢٠٠٥ م، تحقيق: خليل مأمون شيخا.

EBÛ SAİD HÂDİMÎ VE VAZÂİFU'L-MEVTÂ ADLI ESERİNİN TAHKÎKİ VE TERCÜMESİ

Hasan ÖZER* - Mehmet ÇABA**

Abû Saïd Hâdimî and the Verification and the Translation of his Work Called "Vazâifu- Al-Mawtâ"

Abû Saïd Muhammad Hâdimî is a significant scientist who ranged in the Ottoman Empire in the Eighteenth Century. Hâdimî, who has a researcher personality, have had a say in many fields like Interpretation, Hadith, Sufism and Law and has given many works in these fields. While He was alive, He has founded a medresse (a Muslim university or theological school) in Hâdim County in Konya and trained many students. Abû Saïd Muhammad Hâdimî (1176/1763) has passed away in sixty-three years old and buried the graveyard of Hâdim.

This treatise that we make its verification and translation has been put down on paper by Hâdimî during He was present at the Desert of Rabig, which is between Mecca and Medîna, with the dress of ihrâm (loose long robe worn by Arabs in Islamic countries). The aforementioned Work is now present in the Division of Denizli in the Library of Sulaymaniya with the periodic 389 and with the number of 82b-86a; in the Library of Manuscript Works (Codex) of Konya Region with the periodic 4903/13 and with the number of 168b-172b, and with the periodic 4231/17 and with the number of 219b-223b.

In this Work that is consisted of Introduction and Six Divisions, it is mentioned about the duties that are necessary to be done against a dead Muslim. The Author has expressed that He compiled the Work including duties and prayers, which are necessary to be done from death disease until graveyard visitation, from a hundred reliable sources.

Key Words: Death Disease, Prayer, Sacarât-Al-Mawt, After the Death, Burial, Inculcation, Funeral and Graveyard Visitation.

* T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Selçuk Eğitim Merkezi/KONYA, e-mail: hasankafiyeci@hotmail.com

** Konya Hacıveysizâde Camii İmam-Hatibi.

A- Hayâtı

Ebû Said Muhammed Hâdimî 18. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde yetişmiş önemli bir ilim adamıdır. Araştırmacı bir kişiliğe sahip olan Hâdimi, tefsir, hadis, tasavvuf, hukuk, dil gibi pek çok alanda söz sahibidir.

Adı Muhammed, künyesi Ebû Said'dir. Hadim'de doğduğu için Hadim'e nisbet edilmiş ve kendisine Hâdimî denilmiştir.¹

Hâdimî, 1113/1701'de Konya'nın Hadim ilçesinde doğmuştur. Babası Fahrürûm Mustafa Efendi'dir. Buhâra'dan göç ederek Anadolu'ya yerleşen ailenin soyu Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Hâdimî nisbesiyle beraber Hüseyinî, Nakşibendî ve Konevî nisberiyle de anılır.²

Babasından Kütüb-i Sitte ve diğer bazı hadis kitaplarını senetleriyle beraber okuduktan sonra 1720 yılında Konya'daki Karatay medresesinde tahsilini sürdürdü. 1725'de İstanbul'a giderek Kazova'lı (Kazâbâdî) Ahmed Efendi medresesine devam etti. Bu medresede sekiz yıllık bir öğrenimden sonra Hadim'e döndü ve Hadim'deki medreselerde ders vermeye başladı.³

Şöhreti kısa zamanda her tarafa yayılan Ebû Said Hâdimî, I. Mahmud tarafından İstanbul'a davet edildi. Ebû Said Hâdimî, İstanbul'un meşhur âlimlerinin de bulunduğu bir mecliste padişahın huzurunda ders takrîr etti.⁴ Buradaki derste "*Besmele-i şerîfe risâlesi*" ve "*Arâisu'n-nefâis fî ilmi'l-mantık*" adlı eserlerini takrîr etti. Padişah onun İstanbul'da kalmasını istediye de o Hadim'e dönmeyi tercih etti.⁵

Ebû Said Hâdimî, 63 yaşında (h.1176/m.1763)'de vefat etmiş ve Hadim mezarlığına defnedilmiştir.⁶

Salih el-Ankarâvî (v. 1200/1786), İsmail Gelenbevî (v. 1205/1791), Gözübüyükzâde İbrahim Efendi (v. 1253/1838), Muhammed b. Süleyman Kırkağâcî (v. 1268/1851), Hafız Hasan Ürgübî (v. 1213/1798) ve kendi oğulları Muhammed Said el-Medenî (v. 1213/1798), Abdullah Efendi (v. 1192/1778), Mehmed Emin, Numan gibi alim ve müderrisler, Ebû Said Hâdimî'nin bazı meşhur talebeleridir.⁷

III. Ahmed ve I. Mahmud zamanlarında Dârüssaâde ağası olarak görev yapan Hacı Beşir Ağa, Ebû Said Hâdimî için bir kütüphane yaptırmıştır.⁸ Hâdimî'nin külliyesine Osman Rüşdî Efendi'nin de 1120/1708'de bir kütüp-

¹ Sarıkaya, Yaşar, *Ebû Said el-Hâdimî*, İstanbul 2008, s. 28; Yayla Mustafa, "Hâdimî, Ebû Said", *DİA*, XV, 24.

² Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm*, VII, 68; Yayla Mustafa, "Hâdimî, Ebû Said", *DİA*, XV, 24.

³ Sarıkaya, a.g.e., 59-76; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 24.

⁴ Ebû'l-Ulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, İstanbul 1966, II, 771; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

⁵ Ebû'l-Ulâ Mardin, a.g.e., II, 772; Sarıkaya, a.g.e., 127-130; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

⁶ Zirikli, a.g.e., VII, 68; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

⁷ Sarıkaya, a.g.e., s. 197-239; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

⁸ Ebû'l-Ulâ Mardin, a.g.e., II, 772; Sarıkaya, a.g.e., 126-127; Yayla, "Hâdimî, Ebû Said", *DİA*, XV, 24-25.

hane kurduğu belirtilmektedir.⁹ 1120/1708'de Dîvân-ı Hümâyûn hâcegânından Osman Şûhûdî Efendi de kendi kitaplarını Hâdimî kütüphanesine vakfetmiştir.¹⁰ Bu kitaplar, 28 Şubat 1935 tarihinde Konya Yusuf Ağa Kütüphanesine taşınmıştır.¹¹

B- Eserleri¹²

Tefsîr, hadis, fıkıh, tasavvuf, akâid ve dile dair birçok eseri olan Ebû Said Hâdimî, eserlerini Arapça kaleme almıştır. Risâle şeklinde olan eserlerinin bazıları birkaç sayfadan oluşmaktadır. Konyalı Abdalbâsir Efendi bu risâlelerin bir kısmını Mecnû'atü'r-resâil adlı kitapta toplamış ve bastırmıştır (İstanbul 1302).

Arap Dili ve Edebiyatı

1- *Risâle fî mukaddimâti "ilmi's-sarf"*. (Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 605/15, vr. 135a).

2- *Şerhu dîbâceti'n-netâici'l-efkâr fî'n-nahv*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, Tirnova, nr. 1842).

3- *Risâle fî'l-firak*. (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 1137, vr. 47b-94b).

4- *Şerhu Avâmili'l-Birgivî*.

5- *Risâletü'l-hazfiyye*. (GAL, S II, 664).

6- *Risâletü'l-zarfiyye*. (GAL, S II, 664).

7- *Risâle fî izâfeti'l-lafziyye*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1026).

Beyân, Bedi' ve İsti'âre

1- *Kitâbu 'ilmi'l-me'ânî*.

2- *'İlmü'l-Beyân ve'l-bedî'*.

Mantık

1- *'Arâisu'n-nefâis*. (İstanbul 1303; Süleymaniye Ktp., nr. 918, vr. 180b-199b).

2- *'Arâisu'l-enzâr ve nefâisu'l-ebkâr fî'l-mantık*. (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 862, vr. 1b-23a; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 2391/5; 138/1; 6071).

⁹ Erünsal, E. İsmail, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, Ankara 1992, II, 69-70. Sarıkaya, a.g.e., 125-126; Yayla Mustafa, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

¹⁰ Sarıkaya, a.g.e., s. 125; Yayla Mustafa, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

¹¹ Özönder, Hasan, *Konya Vakıf Eserleri*, Konya 1985, s. 23; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25.

¹² Sarıkaya, a.g.e., s. 104-107; Yayla, "a.g.m.", *DİA*, XV, 25-26.

3- *Risâle fî'l-kazîyye ve eczâihâ*. (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbî Efendi, nr. 2046).

Şiir

1- Şerhun 'ale'l-Kasîdeti'l-muzariyye. (*Mecmû'atü'r-resâil*, s. 34-53).

2- Şerhu 'ale'l-Kasîdeti'l-bürde.

3- Şerhun 'ale'l-Kasîdeti't-Tantarânîyye. (İranlı şair).

4- Şerhun 'ale'l-Kasîdeti'l-Vânî.

Kelâm/Akâid

1- *Risâle fî'l-kazâ ve'l-kader*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017/61, vr. 230-233).

2- *Risâletü't-tevhîd*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 125b-127b).

3- Şerhun 'alâ Risâleti Nukirru li'l-İmâmi A'zam. (*Mecmû'atü'r-resâil*, s. 154-196).

4- *Risâle fî hakkı ef'âli'l-ibâd*. (*Mecmû'atü'r-resâil*, s. 196-198).

5- *Hâşiye 'alâ tefsîri sûreti'l-İhlâs li'bni Sînâ*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 66a-75b; GAL, S I, 814).

6- *Risâle fî kavlihi Te'âlâ* "تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" ¹³. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017, vr. 132a-b).

7- *Risâle fî şehidallah*. (Beyazıd Devlet Ktp., Bayezıd, nr. 3824).

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü

1- *Risâle fî kırâ'ati* "شَهِدَ اللَّهُ" ¹⁴ ve "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ" ¹⁵ *dubur-i külli's-salât*.

2- *Risâle fî libâsi'l-ahmer*. (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389/8, vr. 87a-88a).

3- *Risâletü'l-vazâifi'l-mevtâ*. (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389, vr. 82a-86b; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 4903/13, vr. 168b-172b; nr. 4231/17, vr. 219b-223b; nr. 3529/2; GAL, S II, 664).

4- *Risâletü's-şübühâti'l-âriza fî tarîkı'l-hac*. (*Mecmû'atü'r-resâil*, s. 211-214).

¹³ Enbiyâ (21), 22.

¹⁴ Âl-i İmrân (3), 18.

¹⁵ Âl-i İmrân (3), 26-27.

5- *Risâletü's-şübühâtî'l-mu'rede 'ale's-Şeyh Muhammed Hayât es-Sin-dî el-Medenî* (Mecmû'atü'r-resâil, s.220-224).

6- *Risâletü'l-huşû' fî's-salât* (Mecmû'atü'r-resâil, s. 199-209).¹⁶

7- *Risâle fî hakkı't-tesbîh ve't-tahmîd ve't-tekbîr* (Mecmû'atü'r-resâil, s. 210).

8- *Risâle fî hakkı'd-duhân* (Mecmû'atü'r-resâil, s.233-235; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017/64).

9- *Risâle fî hakkı'l-kahve* (Mecmû'atü'r-resâil, s. 232).

10- *Hâşiye 'alâ Düleri'l-hukkâm*. Molla Hüsrev'in Hanefî fikhına dair Düleri'l-hukkâm adlı eserine (1154/1741) yılında yazdığı şerhtir. (İstanbul 1269, 1270, 1310).

11- *Risâle fî hakkı masnûniyeti'l-misvâk*. (Mecmû'atü'r-resâil, s. 235-239; Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389, vr. 78a-79b).

12- *Mecâmi'u'l-hakâik*, fıkhn küllî kâideleri ve fıkıh usûlüne dair olan bu eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. (İstanbul 1273, 1303, 1318). *Mecelle-i Ah-kâm-ı Adliyye*'nin küllî kâideler bölümünün önemli kaynaklarından. "*Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'u'l-hakâik*" adıyla Mustafa Hulûsî Güzelhisârî tarafından şerhedilmiştir. (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288), Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi de "*Levâmiu'd-dekâik fî tercümeti Mecâmi'i'l-hakâik*" adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. (İstanbul 1293).

13- *Risâle fî beyânî Hızır min hayâtîhi ve memâtîhi*. (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, nr. 70. Vr. 244a).

14- *Risâle lidef'i mâ evrede İbnü'l-Kemal 'alâ'd-Dürer fî hakkı'l-istih-lâf*. (Mecmû'atü'r-resâil, s. 217-219).

Tasavvuf

1- *El-Berîkatü'l-Mamûdiyye fî şerhi't-Tarîkatî'l-Muhammediyye ve's-şer'âtî'n-nebeviyye fî's-sîreti'l-Ahmediyye*. Hâdimî'nin en meşhur eseridir. Birgîvî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye fî beyânî's-sîreti'l-Ahmediyye* adlı kitabının önemli bir şerhidir. 1168/1754 yılında yazılan eserin birçok baskısı mevcuttur. (I-II, Bulak, 1257; Kahire 1268; İstanbul 1257, 1266, 1284, 1287, 1302; I-IV, İstanbul 1318, 1326). Bu eser Bedreddin Çetiner, Hasan Ege ve Seyfettin Oğuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (I-V, İstanbul 1989).

2- *Risâletü'l-âdâb fî zikri "lâ ilâhe illallah"*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 570, vr. 253b-254a).

¹⁶ Bk. Köse, Saffet, "Ebû Said el-Hâdimî ve Namazda Huşû Risâlesi", *Yeni Hizmet*, II/4, İstanbul 1996, s. 35-37; II/5 (1996), s. 22-27.

3- *Risâle fî mes'ele'ti'l-vücûdiyye*. (Süleymaniye Ktp., nr. 1017, vr. 92b-99b; Atatürk Ktp., Osman Ergin, nr. 255).

4- *Risâle fî mâhiyeti't-tarîka*. (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde, nr. 721, vr. 176b-178b).

5- *Risâletü'l-ezkâr*. (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1367/1).

6- *Risâle fî sülûki'n-Nakşibendiyye*. (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 411, vr. 35-38).

7- *Risâletü'n-Nakşibendiyye*. (GAL, S II, 664).

8- *Risâle fî'l-münâzara ma'a'n-nefs*. (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389, vr. 102b-103b).

9- *Şerhu kelimeti't-tevhîdiyye li'l-Birgivi*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017).

10- *Risâletü'n-Nakşibendiyye müsbetün bi'l-edilleti'l-erba'niyye*. (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2689).

11- *Şerhu Evrâdi'l-Bahâiyye*. (GAL, S II, 664).

Kur'an/Tefsîr

1- *Âdâb kırâ'ati'l-Kur'ân, bir başka adı da Risâle fî tertîli'l-Kur'ân*. (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, nr. 70, vr. 139b-150a).

2- *Hâşiye 'alâ tefsîri cüzî'n-Nebe li'l-Beyzâvî*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.74).

3- *Risâle fî tefsîri süreti'l-Enfâl*.

4- *Risâle fî kavlihi Te'âlâ* “...وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا...”¹⁷. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017).

6- *Risâle fî kavlihi Te'âlâ* “...وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ...”¹⁸. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1017).

7- *Risâle fî kavlihi Te'âlâ* “...إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...”¹⁹. (Mecmû'atü'r-resâil, s. 225-226).

8- *Risâle fî kavlihi Te'âlâ* “...قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ...”²⁰. (Mecmû'atü'r-resâil, s. 229-231).

9- *Risâle fî tefsîri süreti'n-Nâzi'ât*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr.1017, vr. 134a-135a).

¹⁷ Enfâl (8), 23.

¹⁸ Burûc (85), 14.

¹⁹ Hucurât (49), 12.

²⁰ Âl-i İmrân (3), 26.

10- *Tefsîru sûreti'l-Fâtiha*.

11- *Def'û işgâli'l-istisnâ fî kavlihi Te'âlâ "وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا..."*²¹. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 998).

12- *Risâletü'n-nâsihiyye ve'l-mensûhiyye*. (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389).

Hadis

1- *Risâle fî usûli'l-hadis*. (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1026, vr. 25a-27b).

2- *Tahkîkâtü'l-acîbe ve't-tetkîkâtü'l-ğarîbe müteallikâtun ale'l-hadîsi's-sahîh*. (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, nr.70, vr.260b-262b).

3- *Risâle fî hakki'l-hadîsi'z-zaîf*. (Mecmûâtü'r-resâil, s.227-228).

4- *Risâletu lübsi'l-ahmer*, (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr.389).

Ahlâk

1- *Vasiyetun li'l-fâdil Halil Efendi*, (Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü, nr.70, vr. 301b).

2- *Risâletu'l-besmele*. (İstanbul 1201, 1304)

3- *Risâletu şerhi'l-besmele*. (Süleymaniye Ktp., Fatih nr.5311; Reşit Efendi, nr.1017, vr.266). Bu eser Risâletu'l-Besmele'nin bir başka adıdır. Besmele'nin mana ve hikmetlerini lügat, kelam, fıkıh, tefsir, tasavvuf gibi on sekiz ilim yönünden açıklamış ve bu hususta yüz kadar kaynaktan faydalandığını belirtmiştir.

4- *Şerhu eyyühe'l-veled*. (Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 389/2, vr. 29b-70b).

5- *Risâletun nesâyih ve'l-vesâyâ*. (Mecmûâtü'r-resâil, s. 124-150).

6- *Risâletu'l-vasiyye ve'n-nasîha li veledihi'l-eaz*. (Muhammed Said veli külli ihvânihi ve telâmizetihi ve ehîbbâihi, *Mecmûâtü'r-resâil*, s. 192-195).

D- Tahkikte İzlenen Yol

Tahkîki yapılan eser neşre hazırlanırken, elimizde mevcut olan üç nüsha esas alınmıştır. Bu nüshalar karşılaştırılmış, bunlardan yeni bir metin oluşturulmuş, birbirlerinden farklılık arz eden noktalar dipnotta gösterilmiştir. Süleymaniye Ktp. Denizli Bölümü 389 no'lu nüsha (İ), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan 4903/13 deki nüsha (B), ve 4231/1 deki nüsha da (C) rumuzuyla ifade edilmiştir.

²¹ Hûd (11), 108.

Ayrıca risâlede geçen âyet ve hadislerin yerleri tarafımızdan gösterilmiştir.

C- *Vazâifu'l-Mevtâ'nın Tanıtımı*

Tahkîkini yaptığımız bu risâleyi Hâdimî, ihramlı olarak Mekke ile Medine arasındaki Rabiğ çölünde bulunduğu esnada kaleme almıştır. Söz konusu eser Süleymaniye Ktp. Denizli Bölümü 389 no'lu mecmuanın 82b-86a; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. 4903/13 no'lu mecmuanın 168b-172b ve 4231/17 no'lu mecmuanın 219b-223b arasında bulunmaktadır.

Bir giriş ve altı bölümden oluşan bu çalışmada vefat eden bir Müslüman'a karşı yerine getirilmesi gereken görevlerden bahsedilmektedir.

Giriş bölümünde hamdele, salvele ve bu risâlenin yazılış gerekçesi söz konusu edilmektedir.

Birinci bölümde ölüm hastalığı esnasında yapılması gereken görevlerden bahsedilmektedir. Ölmek üzere olan bir Müslüman'a vasiyet bırakması, tövbe etmesi, haksızlık ettiği kişilere haklarını vermesi, borçlarını vermesi, dargın olduğu kişilerle barışması vb. davranışlar tavsiye edilmektedir. Ayrıca ölmek üzere olan kimseye karşı yapılması gereken bıyıklarının kısaltılması, tırnaklarının kesilmesi, hastanın temizlenmesi gibi görevlerden bahsedilmektedir. Ayrıca bu durumda yapılması gereken dualar zikredilmektedir.

İkinci bölümde sekerât esnasında yapılması gereken görevler konu edilmiş. Ölmek üzere olan kişinin, yüzü kibleye gelecek şekilde sağ yanının üzerine yatırılması, orada bulunanlardan birisi tarafından hastanın duyacağı yükseklikte bir sesle kelime-i tevhîdin getirilmesi, Yâsin sûresi'nin okunması gibi bazı görevlerden ve yapılacak dualardan bahsedilmektedir.

Üçüncü bölümde ölümden sonra yapılması gereken görevler ve yapılacak dualardan bahsedilmektedir. Vefat eden kişinin iki çenesinin bağlanması, gözlerinin kapatılması ve diğer yerine getirilmesi gereken işlemler söz konusu edilmektedir.

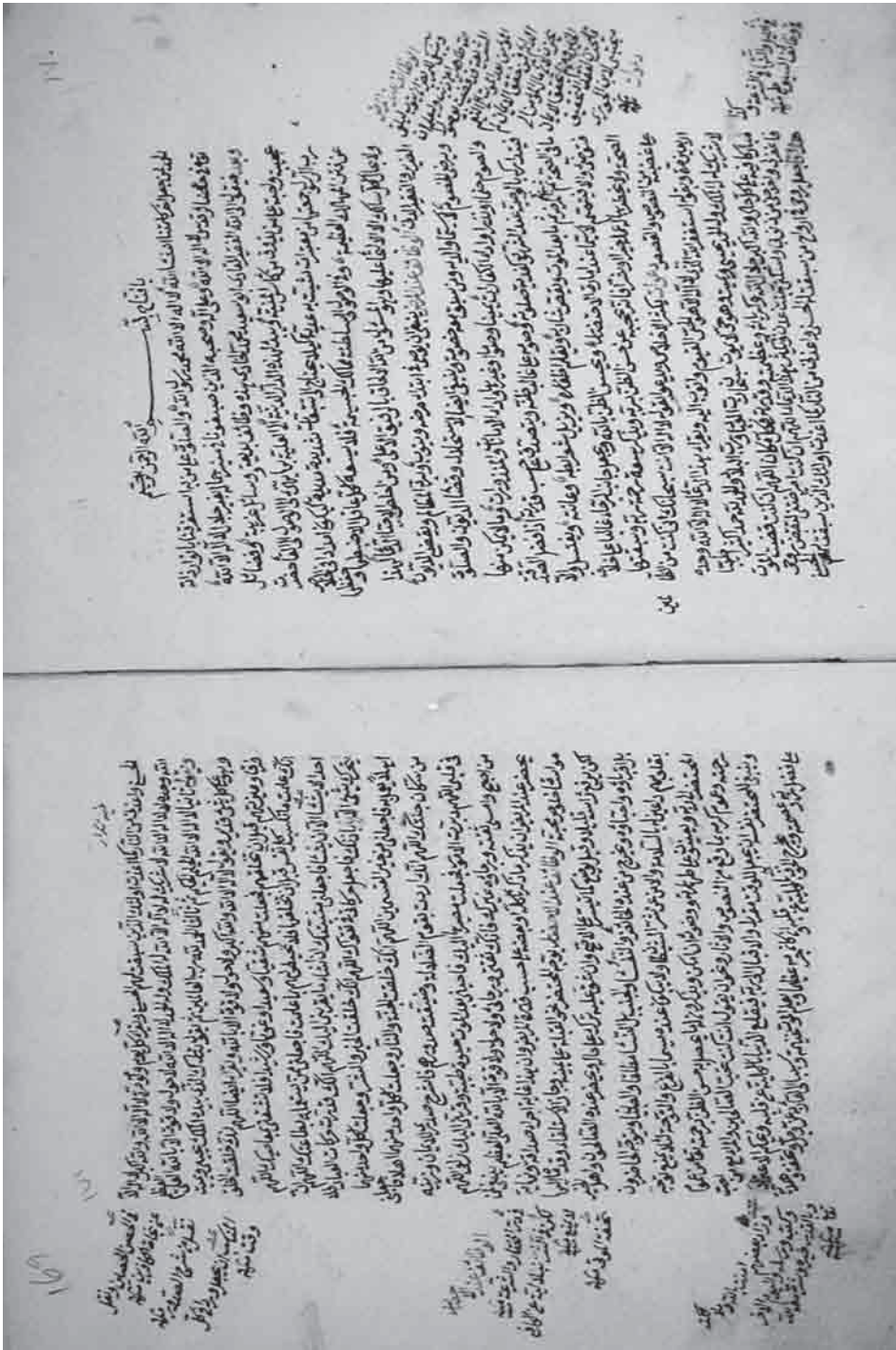
Dördüncü bölümde defin esnasında yapılması gereken görevler ve dualar zikredilmektedir.

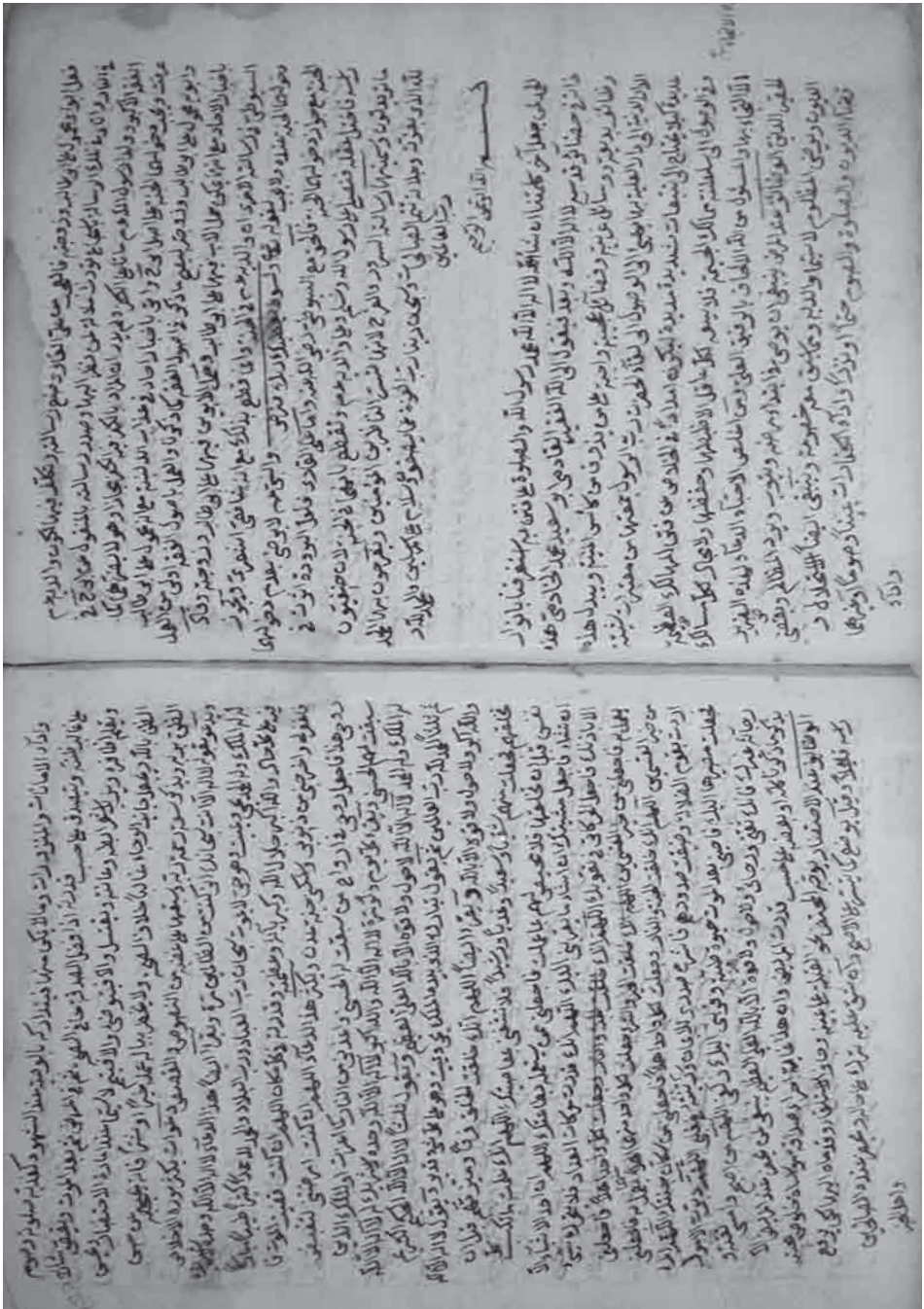
Beşinci bölümde cenazenin defnedilmesinden sonraki görevler ve dualardan bahsedilmektedir. Yakınlarının yedinci ve kırkıncı günde ölenin kabrini ziyaret ederek orada Kur'ân okumaları, onun adına infakta bulunmaları bu görevler arasında sayılmaktadır. Bununla beraber *Fetevây-ı Tâtârhâniyye*'den nakledilen bir fetva ile yedinci ve kırkıncı gün ve gecelerde yemekli mevlid merasimleri düzenlemenin hoş olmadığına dikkat çekilmektedir.²²

22 Sarıkaya, a.g.e., s. 122.

Son bölümde kabir ziyareti ve kabir ziyaretiyle ilgili görev ve dualardan bahsedilmektedir. Burada kabir ziyaretinin meşruluğu kabul edilerek kabir ziyareti ele alınmış ve buna göre ziyaretçinin uyması gereken âdâb ve okuyacağı sûreler ve yapacağı dualar belirtilmiştir.

Risâlede geçen Ebû Said Hâdimî'ye aid fikir ve düşüncelerin değerlendirilmesi yoluna gidilmemiştir. Zira bu değerlendirme ve tartışmalara girilmesi durumunda bizim amacımız olan risâlenin gün yüzüne çıkarılıp okuyucuyla buluşturulması gayesinin dışına çıkmış olacaktır.





(ج) Nüshasının İlk Varığı

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن جَعَلَ آخَرَ كَلِمَتِنَا إن شاء الله تعالى «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، (والصلاة والسلام)^{٢٣} على من به استغرقنا بأنوار ذاته تعالى في (حضائر)^{٢٤} قُدُس لا إله إلا الله، وعلى آله وصحبه الذين ضيقونا في (منبر)^{٢٥} جماله بغير جلال لا إله إلا الله.

وبعد فيقول إلى (الله)^{٢٦} الفقير القادمي أبو سعيد محمد الخادمي هذه (وظائف)^{٢٧} بديعة، ووسائل غريبة، وفضائل عجيبة واجبة على من يذوق من كأس المنية، (وتبدل)^{٢٨} لهذه الدار الدنية إلى (الدار)^{٢٩} العلية بها ينتهي إلى الوصول إلى (لقاء)^{٣٠} حَضْرَةِ رب الرسول، جمعتها من معتبرات شتية عديدة لئلا يحتاج إلى تتبعات شديدة مديدة ليكون إمداداً في الخلاص عن فتن المهالك العظيمة، وفي الوصول إلى سلطنة ممالك الجسمية. فلا يسعه لكل عاقل إلا مَنْ ضَبَطَهَا وحفظها ولا مجال لكل (سالك)^{٣١} إلا (الإلتجاء عليها)^{٣٢}. و^{٣٣}المسؤول من الله الإلحاق بالرفيق (الأعلى)^{٣٤} وَمِنْ أَخْلَصِ الْأَحْبَاءِ الدُّعَاءُ لهذا الضرير (الحقير الداني)^{٣٥}.

{الوظائف عند المرض}

ينبغي أن يوصي في ابتداء مرضه، ويتوب، ويرد الْمَظَالِمَ^{٣٦}، ويقضي

²³ ساقطة من أ.

²⁴ في أ (حضار).

²⁵ في أ (منبر).

²⁶ ساقطة من أ.

²⁷ في أ (وظيفة).

²⁸ في ب (يبدأ).

²⁹ ساقطة من أ، ب.

³⁰ في أ، ب (القاء).

³¹ في أ (سال)؛ وفي ج (مسالك).

³² في أ (الإلتجاء عليها)؛ وفي ج (الالتجاء بها).

³³ زائدة في ب (هو).

³⁴ في أ (المعلّى)؛ وفي ج (العلي).

³⁵ في ب (والفقير الدني).

³⁶ جمع مَظْلَمَة.

الديون، ويُرضيَ الخصومَ لاسيما والديه ومن سبق معه خصومةً. وينبغي أيضاً الاستحلال، وقضاء الديون، والصلاة والصوم حتماً أو نذراً، وأداء الكفارة يميناً أو صوماً أو غيرها، وأداء الأمانات والمندورات، وما لا يمكن منها فيتدارك بالوصية عند الشهود كفدية صلاته، وصومه على غالب ظنه، ويتصدق^{٣٧} على حسب قدرته، إذ أفضل الصدقة ما في الصحة، ثم في^{٣٨} المرض، ثم^{٣٩} بعد الموت، ويُقَصَّ شاربهُ، ويُقَلَّمُ أَظْفَارُهُ، وَيُزِيلُ شَعَرَ إِبْطِيهِ وَعَانَتِهِ، وَيَغْتَسِلُ وَإِلَّا فَيَتَوَضَّأُ، وَإِلَّا فَيَتِيمِمُ، لاسيما عند أماراة الاحتضار، وَيُحَسِّنُ الظَّنَّ، وَيَجْعَلُ جَانِبَ الرِّجَاءِ غَالِباً (على)^{٤٠} خلاف الصحة، ولا يخطر بباله خيراً أو شراً، فإنه يَحْجُبُهُ عَنْ حَسَنِ الظَّنِّ بِرَبِّهِ، وَيَذْكُرُ سَعَةَ رَحْمَةِ رَبِّهِ وَسَبْقَتَهُ عَلَى غَضَبِهِ مِنَ النُّصُوصِ (والفصوص)^{٤١}.

{دعوات}

يُكْثِرُ الْإِخْلَاصَ، وَيَدْعُو بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾^{٤٢} (أربعين)^{٤٣} مرة، (وبقوله صلى الله عليه وسلم: «أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ [٨٢/ب] وَأَتُوبُ إِلَيْهِ»)^{٤٤}، وَيَقْرَأُ أَيْضاً هَذَا الدُّعَاءَ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ سُبْحَانَ رَبِّ الْعِبَادِ، وَرَبِّ الْبِلَادِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْداً كَثِيراً طَيِّباً مُبَارَكاً (فيه)^{٤٥} عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَاللَّهُ (أَكْبَرُ)^{٤٦} جَلَالُ (الله)^{٤٧}، وَكِبْرِيَاءُهُ، وَعَظَمَتُهُ، وَقُدْرَتُهُ، فِي كُلِّ مَكَانٍ، اَللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ قَضَيْتَ الْمَوْتَ فَاعْفِرْ لِي،

37 عطف على (يُوصِي).

38 زائدة في ب (ما).

39 زائدة في ب (ما).

40 ساقطة من أ، ب.

41 في ب، ج (القصص).

42 سورة الأنبياء: ٨٧.

43 ساقطة من ج.

44 أخرجه أبو داود في كتاب سجود القرآن، باب في الاستغفار (٢٦) وتمام الحديث: «مَنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ غُفِرَ لَهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ فُتِرَ مِنَ الرَّخْفِ»، وأحمد في مسنده (١٠/٣)؛ والطبراني في الكبير (١٠/٩)؛ وفي الأوسط (٣٦٤/٧)؛ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٣٥١/١٠): رواه الطبراني موقوفاً ورجاله ثقة.

45 ساقطة من ج.

46 في أ (كافية).

47 ساقطة من أ.

48 في أ (إليه).

وَأَخْرَجَنِي مِنْ ذُنُوبِي، وَأَسْكِنِي جَنَّةَ عَدْنٍ»^{٩٩}؛ وَيُكْثِرُ هَذَا الدُّعَاءَ «اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ أَمَرْتَنِي تَقْبِضَ رُوحِي هَذَا، وَاجْعَلْ رُوحِي فِي أَرْوَاحِ مَنْ سَبَقَتْ لَهُ الْحُسْنَى (وَأَعْزَنِي مِنَ النَّارِ كَمَا أَعْزَيْتَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْحُسْنَى)»^{١٠٠} و يقرأ كل يوم ولو مرة «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»^{١٠١}، ويقول (ثلاثاً)^{١٠٢} «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَكِيمُ الْكَرِيمُ»^{١٠٣}، ثم (ثلاثاً)^{١٠٤} «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^{١٠٥}، ثم يقول «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{١٠٦}، ويقول «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»^{١٠٧}، وَيُقرأ أَيْضاً «اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ الْخَلْقَ فَرَقاً، وَمَيَّزْتَهُمْ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَهُمْ، فَجَعَلْتَ مِنْهُمْ شَقِيّاً وَسَعِيداً وَغَوِيّاً وَرَشِيداً، فَلَا تُشَقِّنِي بِمَعَاصِيكَ،

اللَّهُمَّ إِنَّكَ عَلِمْتَ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَهَا فَلَا (مَحِيصَ)^{١٠٨} لَهُمْ بِمَا (عَمِلَتْ)^{١٠٩} فَاجْعَلْنِي مِمَّنْ يَسْتَعْمِلُهُ بِطَاعَتِكَ،
اللَّهُمَّ إِنْ أَحَدًا لَا (يَشَاءُ)^{١١٠} إِلَّا أَنْ تَشَاءَ (فَاجْعَلْ)^{١١١} مَشِيئَتَكَ إِنْ شَاءَ

^{٩٩} وروى ابن حجر في المطالب العالية (٤٥٩/٩)؛ وابن أبي الدنيا في المرض والكفارات (١٥٦)؛ وابن عدي أيضاً عن أبي نصر التمار، وابن السني في عمل اليوم والليلة (٥٤٩)؛ والرافعي في التدوين (٦١، ٦٠/٣)؛ والذهبي في السير (٢٠٠/١٤) من طريق زكريا الساجي عن محمد ابن موسى الحرشي قالوا: ثنا عامر بن يساف عن يحيى بن أبي كثير عن الحسن بن أبي هريرة قال: قال رسول الله أيضاً: «يا أبا هريرة، أفلا أخبرك بأمر هو حق، من تكلم به في أول مضجعه من مرضه نجاه الله به من النار؟ قال: قلت: بلى يا بني وأمي. قال: «فاعلم أنك إذا أصبحت لم تمس، وإذا أمسيت لم تصبح، فإنك إذا قلت ذلك في أول مضجعه من مرضك نجاك الله من النار، تقول: لا إله إلا الله يحيي ويميت وهو حي لا يموت، سبحان رب العباد والبلاد، والحمد لله كثيراً طيباً مباركاً فيه على كل حال. الله أكبر كبيراً كبرياء ربنا وجلاله وقدرته بكل مكان. اللهم إن أنت أمرتني لتقبض روعي في مرضي هذا، فاجعل روعي في أرواح من سبقت له منك الحسنى، قال: فإن مت في مرضك ذلك، فإلى رضوان الله والجنة، وإن كنت قد اقترفت ذنباً، تاب الله عليك». واللفظ لابن أبي الدنيا. وإليه وحده عزاه الحافظ المنذري - رحمه الله - في «الترغيب والترهيب» (٦١٠/٤)، (٦١٢)؛ وقال عقبه: «ولا يحضرني الآن إسناد»؛ وأورده البوصري في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٤٧٤/٦).

^{١٠٠} ساقطة من أ. لم يوجد هذه الرواية في أي كتاب

^{١٠١} أخرجه الترمذي قريبا بهذا اللفظ في كتاب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء إذا انتبه من الليل (٢٦). وأخرجه النسائي في كتاب عمل اليوم والليلة (٨١)؛ والطبراني في معجم الكبير (٩/١٤) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١١/٢٢).

^{١٠٢} في ب (ثانياً).

^{١٠٣} أخرجه ترمذي عن علي بن لفيظ «قَالَ لَيْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ إِذَا قُلْتَهُنَّ غُفِرَ لَكَ وَلَوْ أَنَّ كُنْتَ مَغْفُوراً لَكَ قَالَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْخَلِيمُ الْكَرِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»، في كتاب دعوات، باب (٨١)؛ وابن أبي شيبة في المصنف (٢٦٦/٧) وأحمد بن حنبل في مسنده (١٥٨، ٩٢/١).

^{١٠٤} في ب (ثالثاً).

^{١٠٥} سورة الفاتحة، ١.

^{١٠٦} لم يوجد هذه الرواية في أي كتاب

^{١٠٧} والطبراني في معجم الكبير (١٤/٤) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٢٢/١١).

^{١٠٨} في ب (تحيط).

^{١٠٩} في ب (علمت).

^{١١٠} في أ (شيئاً).

^{١١١} في أ (قد جعل)؛ وفي ب (فاجعلني).

مَا يُقَوِّينِي إِلَيْكَ، اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ قَدَّرْتَ حَرَكَاتٍ فَلَا يَتَحَرَّكُ شَيْءٌ إِلَّا (بِإِذْنِكَ)⁶²،
فَاجْعَلْ حَرَكَاتِي فِي تَقْوَاكَ،

اَللّٰهُمَّ (إِنَّكَ)⁶³ خَلَقْتَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ وَجَعَلْتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَهْلًا
يَعْمَلُ بِهِ فَاجْعَلْنِي مِنْ خَيْرِ الْقَسَمَيْنِ، اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَجَعَلْتَ
لِكُلِّ وَاحِدٍ أَهْلًا فَاجْعَلْنِي مِنْ سُكَّانِ جَنَّتِكَ،

اَللّٰهُمَّ إِنَّكَ أَرَدْتَ بِقَوْمِ الضَّالَّةِ وَضَيِّقَتْ صُدُورَهُمْ وَأَشْرَحَ صَدْرِي
لِلْإِيمَانِ وَزَيَّنْتَهُ (فِي)⁶⁴ قَلْبِي، اَللّٰهُمَّ دَبَّرْتَ الْأُمُورَ فَجَعَلْتَ مَصِيرَهَا (إِلَيْكَ)⁶⁵
فَأَخِينِي بَعْدَ الْمَوْتِ حَيَاةً طَيِّبَةً وَقَرِّبْنِي إِلَيْكَ زُلْفَى،

اَللّٰهُمَّ مَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى ثَقَّتْهُ وَرَجَاؤُهُ غَيْرَكَ فَإِنَّكَ تِثْقَتِي وَرَجَائِي وَلَا
حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»⁶⁶

ينبغي لمن يحضر عند المريض أن يذكر ما ذكرنا كله أو بعضه على
حسب قدرة المريض وأن هذا غاية إجراء صداقة، ونهاية مواساة خلوص
محبة.

{الوظائف عند الإحضر}

يُوجَّهُ المحتضر نحو القبلة على يمينه، وجاز الاستلقاء على ظهره وقدماه
(إليها)⁶⁷ لكن يُرْفَعُ رأسه قليلاً، وقيل يوضع كما تيسر على الأصح، وإن
شَقَّ عليه تُرِكَ على حاله، وَيَحْضُرُ (عنده الصالحون)⁶⁸ وأهل الخير بل أقرباؤه

62 في أ (بذلك).

63 ساقطة من أ.

64 ساقطة من أ.

65 ساقطة من أ.

66 أورده علي المتقي في كنز العمال (١٢/٧٧٤) قال أبو بكر: هذا كله في كتاب الله عز وجل. عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر محمد بن سابق الدين السيوطي، في جمع الجوامع (٢٠/٢٧).

67 ساقطة من أ.

68 في أ (عند الصالحين)؛ وفي ج (عنده الصالحين).

[٨٣/أ] وَأَحْبَاؤُهُ، وَيُخْرِجُ مَنْ عِنْدَهُ الْحَائِضُ وَالنَّفْسَاءُ وَالْجَنْبُ بِلِ النِّسَاءِ مَطْلَقًا وَالصَّبِيَّانَ، وَيَتَوَجَّهُ الْحَاضِرُونَ بِقُلُوبِهِمْ دَاعِينَ لَهُ بِالسَّلَامَةِ وَالْأَمْنِ مِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ (وَلَا يَبْكُونَ) ^{٦٩} عِنْدَهُ سَيِّمًا (بِالْفَزَعِ) ^{٧٠} وَالتَّوَجُّهُ لثَلَا يُمْنَعُ تَوَجُّهُ الْمُحْتَضِرِ إِلَى رَبِّهِ، وَيَعِينُونَ عَلَى طَهَارَتِهِ وَوُضُوئِهِ إِنْ أَمَكْنَ، وَيَذْكُرُونَ لَهُ مَا يَحْصُلُ بِهِ حَسَنُ الظَّنِّ بِرَحْمَتِهِ تَعَالَى (مِنْ عَمُومِ رَحْمَتِهِ وَعَمُومِ) ^{٧١} كَرَمِهِ بِمَا وَقَعَ فِي النُّصُوصِ وَالْآثَارِ وَنَحْوِ أَنْ يَقُولَ: (أَنْتَ) ^{٧٢} كُنْتَ تَحِبُّ الصَّالِحِينَ وَالْمَرْءَ (مَعَ) ^{٧٣} مِنْ أَحَبِّ.

وَيَنْبَغِي لِلْمُحْتَضِرِ نَفْسَهُ أَنْ يَجْعَلَ (الْمَوْتَ) ^{٧٤} مُقَرَّرًا وَالْإِقْبَالَ إِلَى رَبِّهِ، فَيَقْلَعُ الدُّنْيَا بِالْكَلِيَّةِ عَنْ قَلْبِهِ، وَيُحْكِمَ الْاعْتِمَادَ عَلَى فَضْلِ رَبِّهِ، وَيُخْرِجُ الْخَوْفَ بِالْكَلِيَّةِ عَنْ قَلْبِهِ وَإِنْ كَانَ جَرَمُهُ عَظِيمًا، وَيَعْلَمُ الْمَوْتَ غَنِيمَةً وَسَبَبًا إِلَى لِقَاءِ رَبِّهِ وَتَحْفَةً وَهَدِيَّةً مِنْهُ تَعَالَى، فَلْيُحِبِّ لِقَاءَهُ تَعَالَى فَإِنَّهُ تَعَالَى يَحِبُّهُ، وَيُلْقِنُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَفِي رَوَايَةٍ: «اللَّهُمَّ أَعْنِي عَلَى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَعَلَى سَكَرَاتِ الْمَوْتِ» ^{٧٥} وَفِي رَوَايَةٍ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِنْ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٌ» ^{٧٦} وَفِي رَوَايَةٍ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْ لِي وَالْحَقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى» ^{٧٧} وَأَخِيرُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» ^{٧٨}.

وَالْحَاصِلُ يَجْتَهِدُ (أَنْ يَكُونَ آخِرُ كَلَامِهِ) ^{٧٩} الشَّهَادَتَيْنِ، فَإِذَا قَالَهُمَا مَرَّةً يَكْفِيهِ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الْإِكْتَارِ لَكِنْ إِنْ صَدَرَ عَنْهُ كَلَامٌ آخَرُ يَعِيدُهُمَا وَلَا يُؤْمَرُ

⁶⁹ فِي ج (لَا يَكُونَ).

⁷⁰ فِي أ (النَّزَاع).

⁷¹ فِي أ (وَيَرْجُو).

⁷² فِي أ (إِنْ).

⁷³ فِي (مَا).

⁷⁴ فِي ب (الْوَقْتُ).

⁷⁵ أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي كِتَابِ الْجَنَازَةِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ عِنْدَ الْمَوْتِ (٨) وَقَالَ أَبُو عِيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ. وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْكَمَالِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ الدِّينِ السِّيُوطِيُّ، فِي جَمْعِ الْجَوَامِعِ (٢٣٤/٤١).

⁷⁶ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي كِتَابِ الْمَغَازِي، بَابُ مَرَضِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَفَاتِهِ (٧٨)، وَفِي كِتَابِ الرِّقَاقِ، بَابُ سَكَرَاتِ الْمَوْتِ بَابُ (٤٢)؛ وَيَبْقَى فِي كِتَابِ دَلَالَةِ النُّبُوَّةِ (٣٠٦/٨).

⁷⁷ أَخْرَجَهُ بُخَارِيُّ، فِي كِتَابِ الْمَغَازِي، بَابُ مَرَضِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَفَاتِهِ (٧٨)؛ وَالتِّرْمِذِيُّ فِي كِتَابِ الدَّعَوَاتِ، بَابُ (٧٧)؛ وَابْنُ مَاجَةَ فِي كِتَابِ الْجَنَازَةِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ مَرَضِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٦٤)؛ وَاحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ (١٠٨/٦، ٢٣١).

⁷⁸ أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي كِتَابِ الطَّهَارَةِ، بَابُ (٤١)؛ وَابْنُ حِبَّانَ فِي الصَّحِيحِ (٥٤٩/٤).

⁷⁹ فِي ب (أَنْ آخِرُ كَلِمَاتِهِ).

بهما ويُقرأُ عنده سورة «يس»، وقيل: «الرعد» أيضاً، وقيل: سورة «البقرة»، و«إذا وقعت الواقعة» بلا عجلة بل بترتيل وتدبر وتأن، وقيل: يُقرأُ الأذان عند (النزع)^{٨٠} مراراً.

{الوظائف بعد الموت}

تُشدُّ لحياه، ويغمض عيناه، ويستر وجهه، ويقول مُغمَّضه: «باسم الله وعلى ملة رسول الله، اللَّهُمَّ يسِّرْ أمره وسهِّلْ عليه (ما)^{٨١} بعده، وأسعده بقلائك، واجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه». وفي رواية: «اللَّهُمَّ اغفر لفلان وارفع درجته في المهديين، واخلفه في عقبه من الغابرين، واغفر لنا وله يا رب العالمين»^{٨٢}. وقد يزداد: «اللَّهُمَّ لا تحرمنا أجره ولا تفلنا بعده»^{٨٣}. وفي رواية: «اللَّهُمَّ اغفر لي وله (واعقبني)^{٨٤} منه عقي حسنة»^{٨٥}. (ويدعو)^{٨٦} (لنفسه)^{٨٧} بخير فإن الملائكة يؤمنون على ما يقول ثم يمد أعضاءه، ويجمر من (الثلاث إلى السبع)^{٨٨}، ويوضع على بطنه سيف أو حديد لثلاثين، وقيل: إن لم يوجد فيوضع (الطين)^{٨٩}.

ولا يكون عنده الحائض والنفساء والجنب، ويسرع في جهازه، ولا يُقرأُ عنده القرآن وقيل: يُقرأُ ويؤذن موته بجيرانه وأقربائه وأحبائه بلا نداء، والأصح عدم الكراهة إن لم يكن بتفخيم وتنوير بذكره، ويجمر السرير وترّاً من الواحد

⁸⁰ في أ (النزع).

⁸¹ ساقطة من ب.

⁸² أخرجه مسلم عن أم سلمة بلفظ «اللَّهُمَّ اغفر لأبي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسخ له في قبره ونور له فيه»، في كتاب الجنائز باب في إغماض الميت والدعاء له إذا حضر (٤)؛ وأحمد في مسنده عن أم سلمة (٢٩٧/٦)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه (٤١٣/١٠)، رقم الحديث: (٣٠٤٠٥).

⁸³ أخرجه أبو داود بلفظ «اللَّهُمَّ اغفر لحينا وميتنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا وشاهداً وعاقبتنا اللَّهُمَّ من أحييته منا فأحيه على الإيمان ومن توفيته منا فتوفه على الإسلام اللَّهُمَّ لا تحرمنا أجره ولا تفلنا بعده»، في كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت (٦٠)؛ وابن ماجه كتاب الجنائز، باب ما جاء في الدعاء في الصلاة على الجنازة (٢٣)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٩٣/٣)، رقم الحديث: (٤٨٠)؛ (٤١٣/١٠)، رقم الحديث: (٣٠٤٠٥)؛ وعبد الرزاق في مصنفه (٤٩١/٣)، (٤٩٠، ٤٩٢).

⁸⁴ في أ (واعقبني).

⁸⁵ أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب ما يقال عند المريض والميت (٣)؛ والترمذي في كتاب الجنائز، باب ما جاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له عنده (٧)؛ وأحمد في مسنده (٢٩١/٦).

⁸⁶ في ج (يدل).

⁸⁷ ساقطة من أ.

⁸⁸ في ب (الثلاثة إلى السبع)؛ وفي ج (ثلاث إلى سبع).

⁸⁹ في ب، ج (طين).

إلى الخمسة، وقيل إلى السبعة [٨٣/ب] واستحسن أن يذكروا كلمة التوحيد سبعين ألف مرة بوقار وحضور قلب ناوين بها (خلاصه)^{٩٠} من العذاب بناء على حديث في ذلك لكن قيل: عدد الذاكرين يكون عشرة، وقيل: أربعة عشر من الصلحاء، فإن لم يوفق هذا في هذا الوقت ففي وقت تيسر، ونقل عن بعض (الختم)^{٩١} في هذا الوقت مرة واحدة أو الاثنين لروح الميت بجماعة، مقدارها ثلاثون أو عشرون مثلاً.

ومن رعاية حقوق الميت وكمال الإكرام أن يعطى الأمانات إلى أربابها، ويقضى ديونه، وإن لم يكن يكفل عليه الولي والوصي ويلتزم أدائها عند أول (إمكانه)^{٩٢} ثم يدور إسقاط صلاته رجل ثقة صاحب الاحتياط ولو^{٩٣} أفقر الصلحاء سيما الطلبة لكان أولى. ويغسله صالح أهل فيه في موضع لا يراه أحد ولا يكون أحد غير الغاسل ومعينه، والمعين صالح أيضاً بلا ذكر ما رأى عنه (مما يكره)^{٩٤} ويعطى أجورهم على حسب تعيينهم وجوز كتابة عهدنامه على جبهته أو عمامته أو كفته لرجاء مغفرته تعالى، وأيضاً أن يكتب في جبهته وصدره: باسم الله الرحمن الرحيم. ويكفن بكفن المثل، ويحمر إلى خمس وتراً ثم يصلى عليه بمائة، ويجتهدون أن لا يكون أقل من أربعين وأن يحضر صلحاء. وصرحوا أن الاتباع أفضل من سائر النوافل ولو لقراءة أو لجوار أو لصلاح معروف. ويقول حين رفع الجنازة: باسم الله الرحمن الرحيم، ويسبح حين الحمل ولا يذكر جهراً ويحمل الجنازة من هو أفضل منه.

{الوظائف حال الدفن}

ويقول واضعه في القبر: «بِسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ»^{٩٥} وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ

^{٩٠} هكذا بالأصل ولعل الصواب (خلوصه).

^{٩١} في ب (يختم).

^{٩٢} في أ (مكانه).

^{٩٣} زائدة في أ، و ب (إلى).

^{٩٤} في أ (فما يذكره).

^{٩٥} ساقطة من أ.

الله»^{٩٦}، وفي رواية (يزيد عليه)^{٩٧}: «اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَابْنُ أَمَتِكَ وَنَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ مَنْزِلَ بِهِ، وَخَلَفَ الدُّنْيَا وَرَاءَ ظَهْرِهِ، اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا قَدَّمَ عَلَيْهِ خَيْرًا مِمَّا خَلَفَ وَرَاءَ ظَهْرِهِ وَأَلْحِقْهُ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ إِلْحَاقًا، إِيَّاكَ أَسْتَوْدِعُهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَأَجِرْهُ، وَبَاعِدْهُ مِنَ النَّيِّرَانِ، وَمِنْ شَرِّ مَا خَلَقْتَ، اللَّهُمَّ افْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ وَتَبَّتْ عِنْدَ الْمَسْأَلَةِ مَنَاطِقُهُ وَجَافَ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ، وَلَقَّهِ مِنْكَ رِضْوَانًا»^{٩٨}. ويقول عند الدفن: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْقَى كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ وَلَا يَدُومُ إِلَّا مَلَكُهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهًا وَاحِدًا فَرْدًا صَمَدًا وَتَرَأَى لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدًا (جَزَى)»^{٩٩} الله مُحَمَّدًا النَّبِيَّ عَنَّا مَا هُوَ أَهْلُهُ»^{١٠٠}. (ويقرأ) ١١ الفاتحة والمعوذتين والإخلاص والنصر والكافرون والقدر والدعاء الآتي الطويل. ويقرأ الفاتحة وأول البقرة إلى مفلحون في جانب رأسه وآمن الرسول في جانب قدمه بعد تسوية اللحد لكن إذا وضعه في اللحد يقول: «اللَّهُمَّ أَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ [٨٤/أ]»^{١٠٢} ويقرأ الدعاء (الطويل الآتي)^{١٠٣} ثلاثة من الصلحاء ثلاثة من الأحجار يضع أحدها على رأسه والآخر على صدره والآخر على قدمه، ويقول عند تسوية اللحد «اللَّهُمَّ أَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^{١٠٤} وَمِنْ عَذَابِ

^{٩٦} أخرجه النسائي في كتاب عمل اليوم واليلة، ١٨٦؛ وأبو يعلى (٤٩٣/١٣)، ٤٩٤، ٤٩٥؛ والطبراني في الكبير (٣١٣/٢)، رقم: (٢٣٠٤)، وفي الصغير (٤٤٤/١)، من طريق ابن لهيعة عن عبد ربه بن سعيد عن سلمة بن كهيل عن شقيق بن سلمة عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا بعث سرية قال: «بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان». قال الطبراني: لا يروى عن جرير إلا بهذا الإسناد تفرد به ابن لهيعة. وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٢٠/٥)، وقال: رواه أبو يعلى والطبراني في الثلاثة وفيه ابن لهيعة وحديثه حسن وفيه ضعف وبغية رجاله ثقات وله طريق في الكبير (٢٣٠٥)، وفيه عبد الغفار بن القاسم أبو مريم وهو متروك. والحديث ذكره الحفظ ابن حجر في المطالب العالية (١٥٠/٢)، رقم: (٩٦٠٠)، وعزاه إلى أبي يعلى. وقال ابن أبي حاتم في العلل (١٥١/٢)، رقم: (١٥٢)، سألت أبي عن حديث رواه أبو هارون البكاء عن ابن لهيعة عن عبد ربه بن سعيد عن سلمة بن كهيل عن شقيق بن سلمة عن جرير قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بايع على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والسمع والطاعة لله ولرسوله والنصح لكل مسلم وإذا بعث سرية قال: «بسم الله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان». قال أبي ليس لهذا الحديث أصل بالعراق وهو حديث منكر.

^{٩٧} ساقطة من أ.

^{٩٨} أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار قريبا من هذا اللفظ

^{٩٩} في ج (خير).

^{١٠٠} أخرجه الترمذي في كتاب الدعوات، (٦٣)، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، والخليل بن مرة ليس بالقوي عند أصحاب الحديث قال محمد بن إسماعيل: هو منكر الحديث؛ وأحمد أيضا في مسنده (١٠٣/٤)، وقال شعيب الأنزوطي: إسناده ضعيف لضعف خليل بن مرة - وهو الضبي البصري - ولانقطاع الأثر عن عبد الله لم يسمع من تميم الداري وبغية رجاله ثقات رجال الصحيح؛ والطبراني أيضا في المعجم الكبير (٥٧/٢)، وكلهم عن تميم الداري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ «أَنَّهُ قَالَ مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهًا وَاحِدًا أَحَدًا صَمَدًا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْوًا أَحَدٌ عَشَرَ مَرَّاتٍ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَرْبَعِينَ أَلْفَ حَسَنَةٍ».

^{١٠١} ساقطة من ب، ج.

^{١٠٢} ذكره الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (٢٢٧/٣).

^{١٠٣} في ب (الآتي الطويل).

^{١٠٤} وهذا اللفظ، ذكره الحكيم الترمذي في نوادر الأصول (٢٢٧/٣).

الْقَبْرِ^{١٠٥}، اللَّهُمَّ إِيَّاكَ أَسْتَوْدِعُهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَأَجْزُهُ وَبَاعِدْهُ مِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ^{١٠٦} وَمِنْ شَرِّ مَا خَلَقْتَ^{١٠٧}» وبعد تمام التسوية يقف في زاوية من القبر ويقول: «اللَّهُمَّ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنِّيهِ وَلَقِّهِ مِنْكَ رِضْوَانًا»^{١٠٨} ثم يهال (عليه)^{١٠٩} التراب فيقول في الأول: «بِسْمِ اللَّهِ» و(في)^{١١٠} الثاني «الْمُلْكُ لِلَّهِ» و(في)^{١١١} الثالث «الْقُدْرَةُ لِلَّهِ» و(في)^{١١٢} الرابع «الْعِزَّةُ لِلَّهِ» و(في)^{١١٣} الخامس «الْعَفْوُ وَالْغُفْرَانُ»^{١١٤} لِلَّهِ» و(في)^{١١٥} السادس «الرَّحْمَةُ لِلَّهِ» و(في)^{١١٦} السابع ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَتَّقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^{١١٧} ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^{١١٨}

وأما الدعاء (الموعود)^{١١٩}: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ، وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي يَرْزُقُ بِهِ الْعِبَادَ، وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ هُوَ قِيَامُ الدِّينِ»^{١٢٠} وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي قَامَتْ بِهِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي (يُحْيِي)^{١٢١} بِهِ الْمَوْتَى وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي إِذَا سُئِلْتُ بِهِ أُعْطِيتَ وَإِذَا دُعِيتَ بِهِ أُجِبْتَ رَبِّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ وَعِزْرَائِيلَ يَا بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، وَاعْفِرْ لَنَا وَلَهُ، وَارْحَمْنَا وَإِيَّاهُ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»^{١٢٢}

¹⁰⁵ وهذا اللفظ أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب مَا يُسْتَعَاذُ مِنْهُ فِي الصَّلَاةِ (٧٨)؛ وأبو داود في كتاب الصلاة، باب مَا يَقُولُ بَعْدَ التَّسْبِيحِ (١٨٥)؛ والنسائي في كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من فتنة الممات (٥٠)، وباب الاستعاذة من حر النار (٥٦)؛ وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب باب ما يقال في التشهد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (٢٦)، باب ما جاء في إدخال الميت القبر (٣٨)؛ وأحمد في مسنده (٤٢٣/٢، ٤٦٩).

¹⁰⁶ سبق تخريجه.

¹⁰⁷ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤٢٤/٦؛ ٤٢/٧)؛ وعبد الرزاق في مصنفه (٣٦/١١).

¹⁰⁸ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٢٩/٣)، رقم الحديث: ١١٨٢٣؛ ٤١٥/١٠؛ رقم الحديث: ٣٠٤٧١؛ والبيهقي في شعب الإيمان (٤٥٥/١١)، رقم الحديث: ٨٨٢٤.

¹⁰⁹ في أ (عليك).

¹¹⁰ ساقطة من أ، ج.

¹¹¹ ساقطة من أ، ج.

¹¹² ساقطة من أ، ج.

¹¹³ ساقطة من أ، ج.

¹¹⁴ ساقطة من ج.

¹¹⁵ ساقطة من أ، ج.

¹¹⁶ ساقطة من أ، ج.

¹¹⁷ سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧.

¹¹⁸ سورة طه: ٥٥.

¹¹⁹ في ب (المدعو).

¹²⁰ ساقطة من أ، ب.

¹²¹ هكذا بالأصل، ولعل الصواب (تحني).

¹²² لم يوجد هذه الرواية في الكتب المعتمدة.

ويغرس شجرة على رأسه والأخرى على قدمه، ويصب (عليه) ١٢٣ ماءً مُبْتَدَأً من جانب رأسه إلى جانب قدمه، ويقرأ أول البقرة إلى المفلحون عند رأسه، وآمن الرسول عند قدمه، ثم يقف رجل صالح عند القبر ويقول: «اللَّهُمَّ حَافِ الْأَرْضَ عَنِ جَنْبَيْهِ وَصَعِدْ رُوحَهُ، وَلَقِهِ مِنْكَ رِضْوَانًا» ١٢٤ وصالح آخر يقول: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» ١٢٥ اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ نَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ مَنْزِلَ بِكَ ١٢٦ حَافِ الْأَرْضَ عَنِ جَنْبَيْهِ وَافْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ وَأَقْبِلْهُ مِنْكَ بِقَبُولٍ حَسَنٍ (وَتَبَّتْ) ١٢٧ عِنْدَ الْمَسَائِلِ (مَنْطِقَةً) ١٢٨ «١٢٩» وَآخِرُ: «اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنَّا وَلَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا وَقَدْ أَجْلَسْتَهُ لِنَسْأَلَهُ، اللَّهُمَّ فَتَبِّتْهُ (بِالْقَبُولِ) ١٣٠ الثَّابِتُ فِي الْآخِرَةِ كَمَا تَبَّتْهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ وَالْحَقُّهُ بِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَهُ وَلَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ» ١٣١ ويقول واحد واقفاً عليه: «اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَاسْأَلُوهُ التَّشْيِيتَ» ويقول: إِنَّ ذَلِكَ الرَّجُلَ الصَّالِحَ يَدْعُو بِهَذِهِ الدَّعَوَاتِ قَائِلًا ابْتَدَاءً ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ ١٣٢ وسائر الحاضرين يُؤْمِنُونَ رَافِعِينَ أَيْدِيَهُمْ عَلَى وَجْهِ التَّائِي (وَالْتَدَبُّرِ) ١٣٣ ثم يقول: «اللَّهُمَّ حَافِ الْأَرْضَ عَنِ [٨٤/ب] جَنْبَيْهِ إِلَى آخِرِهِ» ١٣٤ ثم يقول ثلاثاً: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ ١٣٥ أَنْ لَا تُعَذِّبَ هَذَا الْمَيِّتَ» ثم يقرأ الفاتحة والبقرة أو أوله إلى المفلحون وآية الكرسي وآمن الرسول ويس وتبارك والإخلاص أحد عشر والمعوذتين ١٣٦ (هادين) ١٣٧ ثواب القراءة والاستماع (له) ١٣٨ بلسانهم.

123 ساقطة من أ.

124 أخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في إدخال الميت القبر (٣٨)؛ وابن أبي شيبة في مصنفه (٣٢٩/٣)، رقم الحديث: ١١٨٢٣؛ ٣٣٠/٣، رقم الحديث: (١١٨٢٧)؛ والطبراني في الكبير (٢٧٤/١٢)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (٥٥/٤).

125 سورة البقرة: ١٥٦.

126 ابن الأثير في الجامع الاصول من أحاديث الرسول، جزء (٨٦٥٩/٢).

127 في ب (وثلاث).

128 في ب (المنطقة).

129 أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤٣٥/١٠)، رقم الحديث: (٣٠٤٧١).

130 في أ (بالقول).

131 أورده المنأوي في فيض القدير (١٩٣/٥).

132 سورة البقرة: ١٥٦.

133 ساقطة من أ.

134 أبو نعيم الاصبهاني في حلية الاولياء، (٢٠١/٥).

135 أورده علي المتقي في كنز العمال (٣٥٩/٢).

136 زائدة في أ (من الهدية).

137 في ج (واهيين).

138 ساقطة من أ.

{تلقين}

ثم يتفرقون ويبقى صالح ويقف (إزاء) ^{١٣٩} وجه الميت ويقول: «اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي وَلَا نَعْلَمُ بِهِ إِلَّا خَيْرًا وَقَدْ أَجْلَسْتَهُ لَتَسْأَلَهُ، اللَّهُمَّ فَتَبِّتْهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا تَبِّتُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ (وَأَلْحَقْهُ) ^{١٤٠} بِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَهُ وَلَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ» ^{١٤١} ثم يقول ثلاثاً: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ (لَا) تُعَذِّبَ هَذَا الْمَيِّتَ» ثم يقول ثلاثاً على التَّأْنِي: «يَا فَلَانُ بْنُ فَلَانٍ (أَذْكُرُ) ^{١٤٢} الْعَهْدَ الَّذِي خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ وَأَنَّكَ رَضِيتَ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَبِيًّا وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا وَبِالْكَعْبَةِ قِبْلَةً وَبِالصَّلَاةِ فَرِيضَةً وَبِالْمُؤْمِنِينَ إِخْوَانًا، رَبِّي اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، (وَهُوَ) ^{١٤٣} رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» ثم يقول ثلاثاً: «يَا فَلَانُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ^{١٤٤} وثلاثاً يقول: «قُلْ: رَبِّي اللَّهُ، وَدِينِي الْإِسْلَامُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» ^{١٤٥} لكن لا يعجل في (جميع) ^{١٤٦} ذلك بل يتأمل معانيه، ويتدبر في أمره ثم (يقول): ﴿رَبِّ﴾ ^{١٤٧} لا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴿﴾ ^{١٤٨} (ثم يرجع إلى بيته) ^{١٤٩}.

{الوظائف بعد الدفن}

ثم اللائق لأهل الميت ولمن يريد مواساة حق القرابة أو الصداقة أن يتصدق

¹³⁹ في أ (إلى).

¹⁴⁰ في أ (لقه).

¹⁴¹ أورده المنأوي في فيض القدير (١٩٣/٥).

¹⁴² في أ (اذكروا).

¹⁴³ ساقطة من ب، ج.

¹⁴⁴ أخرجه أحمد في مسنده ١٦٢/٢٨.

¹⁴⁵ أخرجه أحمد في مسنده (٢٨٩/٤٠)؛ وعبد الرزاق في مصنفه (٥٨١/٣).

¹⁴⁶ ساقطة من أ.

¹⁴⁷ ساقطة من أ.

¹⁴⁸ سورة الأنبياء: ٨٩.

¹⁴⁹ ساقطة من أ.

قبل مضي الليلة الأولى بشيء مما يتيسر له فإن لم يجد (فليصل) ^{١٥٠} ركعتين في كل ركعة بالفاتحة وآية الكرسي مرة والتكاثر عشر مرة فإذا فرغ قال: «اللَّهُمَّ صَلِّتْ هَذِهِ الصَّلَاةَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ مَا أَرَدْتُ أَنَا بِهَا، اللَّهُمَّ ابْعَثْ ثَوَابَهَا إِلَيَّ قَبْرِ فُلَانِ الْمَيِّتِ» ^{١٥١} فإذا جمع بينهما لعله يكون أولى، ولعل أنه إن لم يكن الصلاة بتلك الكيفية يكون أيضاً كافياً، وأن يأتي صباح سبعة أيام وأربعين إلى قبره فيقرأ بما تيسر لا سيما على نهج ما سبق أو سيأتي ويتصدق (له) ^{١٥٢} على حسب قدرته، ولو أقل قليل إلى بصل أو شقّ تمره ويقرأ القرآن والدعاء له ويصلي ويصوم لا سيما صدقة الجارية له نحو حفر البئر مثلاً والمداومة على ما يجعله مسروراً في مرقده من الأعمال المقربة والإجتنب عمداً عما يجعله محزوناً من الأعمال المبعدة.

واللائق لهم أيضاً أداء الأمانات عنده وقضاء ديونه المعروفة وإرضاء من ادعى عليه حقاً ديناً [أ/٨٥] أو مَظْلَمَةً، وإن (لم يعرف) ^{١٥٣} ولم يقيم عليه بينة فالأولى أن يوصي هكذا قبل الموت وتعجيل وصاياه و(لا) ^{١٥٤} يذبح شيئاً وقت الدفن عند القبر وما وقع في وصايا الشيخ عبد اللطيف العلياني ^{١٥٥} وقع اغترار (على ما وقع) ^{١٥٦} وصايا من لا خسرو ^{١٥٧} ولعل هذا سهو مخالف لما في الزيلعي ^{١٥٨} كما اعترف في تحفته، ولَمَّا فهم عن التاتارخانية ^{١٥٩} ولحديث «وَلَا

¹⁵⁰ في أ (فيصل).

¹⁵¹ صافوري في نزهة المجالس ومنتخب النفائس (٦٠/١).

¹⁵² في أ (عليه).

¹⁵³ ساقطة من أ.

¹⁵⁴ ساقطة من أ.

¹⁵⁵ لم يوجد ذلك.

¹⁵⁶ ساقطة من أ.

¹⁵⁷ محمد بن فرامرز بن علي، المعروف بملأ - أو منلا أو المولى - خسرو المتوفى سنة (٨٨٥ هـ/١٤٨٠م) هو عالم بفقهاء الحنفية والأصول، رومي الأصل، أسلم أبوه. ونشأ هو مسلماً، فتبحر في علوم المعقول والمنقول، وتولى التدريس في زمان السلطان محمد بن مراد، بمدينة بروسة. وولي قضاء القسطنطينية، وتوفي بها، ونقل إلى بروسة. قال ابن العماد: صار مفتياً بالتخت السلطاني، وعظم أمره، وعمر عدة مساجد بقسطنطينية. من كتبه «درر الحكم» في شرح غرر الأحكام، فقه، كلاهما له، و«مرقاة الوصول في علم الأصول» رسالة، وشرحها «مرآة الأصول» و«حاشية على المطول» في البلاغة، و«حاشية على التلويح» في الأصول، و«حاشية على أنوار التنزيل وأسرار التأويل». الأعلام للزركلي. ٣٢٨/٦.

¹⁵⁸ عثمان بن علي بن محجن، فخر الدين الزيلعي المتوفى سنة (٧٤٣ هـ/١٣٤٣م) هو فقيه حنفي. قدم القاهرة سنة ٧٠٥ هـ، فافتى ودرس، وتوفي فيها. له «تبیین الحقائق في شرح كنز الدقائق» فقه، و«تركة الكلام على أحاديث الأحكام» و«شرح الجامع الكبير» فقه. الأعلام للزركلي (٢١٠/٤).

¹⁵⁹ لعالم بن علاء الدين الحنفي المتوفى سنة (٢٨٦ هـ/٨٩٩م).

عَقَرَ فِي الْإِسْلَامِ»^{١٦٠} فِي جَلَاءِ الْقُلُوبِ وَلَا يَتَخَذُ ضِيَاةً لِلْمَيِّتِ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ، وَالسَّابِعِ، وَالْأَرْبَعِينَ وَتَمَامِ السَّنَةِ، وَالْجُمُعَةِ الْأُولَى، وَالْعِيدِ الْأَوَّلِ لَكِنْ يَعْطُونَ لِلْفُقَرَاءِ لِرُوحِهِ وَيُوصِلُ أَقْرَبَاءَهُ وَيُحِبُّ أَحْبَاءَهُ وَيُزُورُ صَلَحَائِهَا.

وَيَنْبَغِي لِأَهْلِ الْمَيِّتِ أَنْ لَا يَدْفِنُوا عِنْدَ قَبْرِ رَجُلٍ سَوْءٍ بَلْ عِنْدَ شَخْصٍ صَالِحٍ وَاللَّائِقُ لِأَهْلِهِ أَيْضاً أَنْ يَنْوِي لِرُوحِهِ كَلِمَةً صَدَرَ عَنْهُ نَافِلَةٌ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَا سِيَّمَا عِنْدَ كُلِّ جُمُعَةٍ أَوْ خَمْسٍ أَوْ اثْنَيْنِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى اسْتِقْلَالِهِ، فَإِنَّ الْأَرْوَاحَ يَحْضُرُونَ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لِرَجَاءِ الْحَسَنَاتِ وَيَعْرِضُ مِنَ الْأَعْمَالِ إِلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَنْسَاهُ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالِدَعَاءِ وَالِاسْتِغْفَارِ وَسَائِرِ الْحَسَنَاتِ النَّافِلَةِ إِلَيْهِ وَالزِّيَارَةِ فِي قَبْرِهِ (مُرُور) ^{١٦١} الْأَزْمَانِ وَعُبُورِ الْأَيَّامِ (و) ^{١٦٢} بِالِاسْتِغْثَالِ إِلَى تَعْمِيرِ لَذَاتِهِمُ النَّفْسَانِيَّةِ وَالِانْقِمَاسِ إِلَى الْعِلَاقِ الْجَسْمَانِيَّةِ بَلْ يَصْرِفُ جَهْدَهُ عَلَى مَا يَحْصِلُ بِهِ (السُّرُورُ لِذِي أَهْلِ الْقُبُورِ وَمَا يَحْصِلُ بِهِ) ^{١٦٣} التَّفَاخُرُ وَالرُّوحُ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْأَرْوَاحِ.

{الوظائف في زيارة القبور}

يَأْتِي الزَّائِرُ مِنْ قَبْلِ رَجُلٍ الْمُتَوَفَّى لَا مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ فَعَلَى حَسَبِ إِمْكَانِهِ وَيُسَلِّمُ بِلَفْظِ «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ» عَلَى الصَّحِيحِ دُونَ قَوْلِهِ: «وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ» فَإِنَّهُ وَرَدَ «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ وَنَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ» ^{١٦٤} ثُمَّ يَدْعُو قَائِماً طَوِيلاً فَإِنْ جَلَسَ يَجْلِسُ مُسْتَقْبِلاً عَلَى وَجْهِ الْمَيِّتِ وَخَلْفَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ ^{١٦٥} قَرِيباً مِنْهُ أَوْ بَعِيداً عَلَى حَسَبِ مَرَاتِبِهِ فِي حَالِ حَيَاتِهِ وَيَقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا تيسَّرُ مِنَ الْفَاتِحَةِ وَأَوَّلِ الْبَقَرَةِ إِلَى الْمُفْلِحُونَ وَآيَةِ الْكُرْسِيِّ وَآمِنِ الرَّسُولِ وَيَسُّ وَتَبَارَكَ (الْمَلِكُ) وَالتَّكَاثُرُ

^{١٦٠} أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي كِتَابِ الْجَنَائِزِ، بَابُ كِرَاهِيَةِ النَّجَسِ عِنْدَ الْقَبْرِ (٧٤)؛ وَقَالَ ابْنُ الْأَثَرِ فِي النِّهَايَةِ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ (٥٢٩/٣): «لَا عَقْرَ فِي الْإِسْلَامِ» كَانُوا يَغْفَرُونَ الْإِبِلَ عَلَى قُبُورِ الْمُتَوَفَّى: أَيِ يَحْزَنُونَهَا وَيَقُولُونَ: إِنَّ صَاحِبَ الْقَبْرِ كَانَ يَغْفَرُ لِلْأَضْيَافِ أَيَّامَ حَيَاتِهِ فَكَافَهُ بِمَثَلِ صُنْعِهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ.

^{١٦١} فِي ب، ج (بِمُرُور).

^{١٦٢} سَاقِطَةٌ مِنْ أ.

^{١٦٣} سَاقِطَةٌ مِنْ أ.

^{١٦٤} أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي الطَّهَارَةِ، بَابُ (٣٩)؛ وَابْنُ مَاجَةَ فِي كِتَابِ الْجَنَائِزِ (٣٦)؛ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ (٣٥٣/٥)، وَقَالَ شُعَيْبُ الْأَرْنَؤُوطُ: إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، رَجَالُهُ ثِقَاتٌ، رَجَالُ الشُّبُهَيْنِ.

^{١٦٥} زَائِدَةٌ فِي أ (عَلَى).

والإخلاص اثنا عشر مرة أو إحدى عشر أو سبعاً أو ثلاثاً ثم يقول: «اللَّهُمَّ أَوْصِلْ ثَوَابَ مَا قَرَأْنَاهُ إِلَى فُلَانٍ أَوْ إِلَى هَيْهَاتَ».

ولا يجلس على قبر ولا يطأ عليه واستحسن بعضهم أن يمشي على المقابر حافياً، وقال بعضهم والسنة في الزيارة أن يبدأ بالوضوء ويصلي ركعتين ويقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسي مرة والإخلاص ثلاثاً ويجعل ثوابها للميت ثم يمشي على وقار فإذا بلغ المقابر قال: «وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ»^{١٦٦} أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ (مِنْكُمْ)^{١٦٧} وَالْمُتَأَخِّرِينَ (مِنْكُمْ)^{١٦٨} أَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَنَحْنُ لَكُمْ تَبَعٌ، وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَآحِقُونَ نَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ»^{١٦٩} وروي أن يزيد عليه قوله: «اللَّهُمَّ أَنْسَ وَحَشَتَهُمْ وَارْحَمْ غُرْبَتَهُمْ وَتَقَبَّلْ حَسَنَاتَهُمْ وَتَجَاوَزْ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ وَاجْعَلْ قُبُورَهُمْ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَلَا تَجْعَلْ حُفْرَةً مِنْ حُفْرِ النَّارِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»^{١٧٠} ثم يقعد ويقرأ ما تيسر ويدعو للميت.

وَجُرِّبَ استحابة الدعاء عند قبور الصالحين بشروط معروفة وقد روي أيضاً قراءة التكاثر مرة والإخلاص إحدى عشر وأيضاً المعوذتين وآية الكرسي وهذه الآية: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^{١٧١} «وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي وَيُمِيتُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بَعْدَ الْمَوْتِ»^{١٧٢} وروي قراءة هذا الدعاء: «اللَّهُمَّ رَبَّ الْأَجْسَادِ الْبَالِيَةِ وَالْعِظَامِ النَّخْرَةِ (الَّتِي) خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ لَكَ مُؤَمَّنَةٌ أَدْخَلَ عَلَيْهَا رَوْحاً مِنْ عِنْدِكَ وَسَلَاماً مِنِّي»^{١٧٣}. وخص بعضهم جواز القراءة في القبر سورة الملك بناء على عدم اطلاعه على الآثار (في حق القبر)^{١٧٤}،

١٦٦ زائدة في ب (يا).

١٦٧ ساقطة من أ.

١٦٨ ساقطة من أ.

١٦٩ أخرجه ابن ماجة في كتاب الجنائز، ٣٦.

١٧٠ أخرجه الترمذي في كتاب الذهد (٢٦)؛ وأبو نعيم الإصبهاني في حلية الاولياء (٨٧/٨).

١٧١ سورة التغابن: ٧.

١٧٢ لم يوجد هذه الرواية في أي كتاب.

١٧٣ ساقطة من ب.

١٧٤ لم يوجد هذه الرواية في أي كتاب.

١٧٥ في ب (وحق الغير).

والأصح مطلق الجواز جهراً أو خفياً في الجميع سيما ما سمعت آنفاً.

وإن زيارة القبور خصوصاً الأقرباء من سنن المسلمين والمقصود منها للزائر الاعتبار، وللمزور الانتفاع. يمثل الدعاء ولذلك قيل: من مر بمقبرة ولم يتفكر عاقبة نفسه ولم يدعو لأهل القبر فإنه قد خان نفسه وإياهم، وفي بعض المواضع عن علي القاري: إذا زُرْتَ قبر نبي أو ولي أو عالم فما دونهم (أو)^{١٧٦} كنت في كرب وأردت أن صاحب القبر يحضر روحه إليك وتشكو إليه ظلامتك فتقرأ الإخلاص أحد عشر مرة وإن قدمت قلب القرآن أعني يس كان أجود وأسرع والمعوذتين ثلاثاً ثلاثاً وفاتحة الكتاب والأسماء الحسنى بعد أول البقرة وآخرها ثم تغمض عينيك وتستحضر جميع قبلك ثم قل: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ثلاث مرات «اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ» بالمد (أو)^{١٧٧}. بعدها ثم تسكت سكتة لطيفة وتقول: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ يَا سَيِّدِي فَلَانٌ أَوْ يَا (شَيْخِي)^{١٧٨} فَلَانٌ، أَوْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِلَيْكَ كَذَا وَكَذَا فَإِنَّكَ تَقْبَلُ خُصُوصاً بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ». وهذه الفائدة من أعظم الفوائد وقد شاهدناها انتهى.

ثم يعون الله تعالى وتوفيقه في صحراء رابع^{١٧٩} التي موضع إحرام (الحجاج)^{١٨٠} الحنفية بين الحرمين الشريفين في سنة ست وخمسين ومائة وألف^{١٨١}.

المصادر والمراجع

١. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢ م.
٢. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت؟.
٣. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمى البوغي الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت؟.
٤. سنن ابن ماجه لمحمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية،

^{١٧٦} في أ (و).

^{١٧٧} في أ (و).

^{١٧٨} في أ (شيخ).

^{١٧٩} في جميع النسخ (رايق)

^{١٨٠} في ب (الحج).

^{١٨١} في ب (تمت الرسالة الموسومة بوظائف الموتى عبد الفقير غفر الله ذنوبه النقيز القطمير إبراهيم بن حسن أقسرائي، صاحب هذه الرسالة أبو سعيد محمد الخادمي).

- بيروت، لبنان ٩.
٥. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي، الدين عبد الحميد دار الفكر ٩.
٦. سنن البيهقي الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة ١٤١٤/١٩٩٤.
٧. سنن النسائي الكبرى لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١/١٩٩١.
٨. السنن لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦/١٩٨٦.
٩. شعب الإيمان لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٠.
١٠. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، المكتبة الإسلامية، إستنبول ١٩٨١.
١١. كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، تحقيق: بكري حياني صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١/١٩٨١.
١٢. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، بيروت ١٤١٢.
١٣. مسند أبي يعلى لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٤/١٩٨٤.
١٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل لأحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
١٥. مصنف عبد الرزاق لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣.
١٦. المصنف في الأحاديث والآثار لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: محمد عوامة، شركة دار القبلة، بيروت ١٤٢٧/٢٠٠٦.
١٧. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار العاصمة، تحقيق: رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الغيث، السعودية ١٤١٩.
١٨. المعجم الأوسط لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥.
١٩. المعجم الصغير لسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ١٤٠٥/١٩٨٥.
٢٠. المعجم الكبير لسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل ١٤٠٤/١٩٨٣.
٢١. معرفة السنن والآثار للبيهقي
٢٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت ١٣٩٩/١٩٧٩.
٢٣. نواذر الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، لمحمد بن علي بن الحسن أبو عبد الله الحكيم الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ١٩٩٢.
٢٤. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠/١٩٩٩.

Vazâifu'l-Mevtâ Adlı Eserin Tercümesi

بسم الله الرحمن الرحيم

Hamd, son kelimemizi -inşallah- “Allahtan başka ilah yoktur, Muhammed onun elçisidir” cümlesi yapan Allah’a aittir. Salât ve selam da bizleri kendisiyle kelimeyi tevhidin bütün kudsiyeti içinde Allah’ın zâtının nurlarına gark eden Efendimiz Hz. Muhammed’e ve bizi kelimeyi tevhidin celâline mahkûm etmeksizin cemâlinin nuruna yerleştiren ailesi ve ashabının üzerine olsun.

Öteden beri Allah’a muhtaç Ebu Saîd Muhammed el-Hâdimî şöyle der: Şu söyleyeceklerim, ölüm şerbetinden içen ve bu değersiz dünyayı Peygamber’in Rabbinin huzuruna ulaşmak için değerli ahiret yurdu ile değiştiren kimseye karşı yapılması gereken eşsiz vazifeleri, bu vazifelerin ilginç ve faziletli vasıtalarını ihtiva eden şeylerdir. Ben bu bilgileri, uzun ve yorucu araştırmalara ihtiyaç duyulmaması, büyük tehlikelerin fitnelerinden kurtulmada ve cismani yurtların sahibine ulaşmada yardımcı olması için çok sayıda çeşitli muteber kaynaktan topladım. Bunları aklı başında olan herkes güzelce öğrenip uygulayabilir. Allah yoluna sülûk eden hiç kimsenin bunlara sığınmaktan başka yolu yoktur.

Allah’tan, beni refîk-i a’lâya ulaştırmasını, yakın dostlarımdan da bu fakir için dua etmelerini istiyorum.

Ölüm Hastalığı Anında Yapılması Gerekenler

Böyle bir durumdaki kişinin vasiyet bırakması, tövbe etmesi, haksızlık ettiği kişilere haklarını vermesi, borçlarını ödemesi, dargın olduğu kişilerle –özellikle bu kişiler anne ve babası ise- barışması, insanlarla helalleşmesi gerekir. Bu kişi (maddi) borçlarını ödemeli, kazaya kalmış ve adanmış olduğu namaz ve oruç borçlarını ödemeli, yemin ve oruç kefaretları gibi ibadetleri eda etmeli, emanetleri yerlerine iade etmeli, adaklarını yerine getirmelidir. Ayrıca namaz ve oruç fidesi gibi bizzat kendisinin ödeme imkanı olmayan hakları da şahitler huzurunda, tahmini miktarını vasiyet etmelidir. İmkân dâhilinde sadaka vermelidir, zira sadakanın efdali sağlıklı iken verilenidir. Sonra hastalık halinde, sonra da ölümden sonra yapılanıdır. Ölüm hastalığı anındaki bu kişi bıyıklarını kısaltır, tırnaklarını keser, koltukaltı ve etek tıraşını yapar, gusûl abdesti alır, almıyorsa abdest alır, bunu da yapamıyorsa teyemmüm eder. Bu gusûl alma işini özellikle sekerat alameti ortaya çıktığında yapar. Allah’ın kendisini affedeceğine dair hüsn-ü zanda bulunur. Sağlığındakinin aksine recâ duygusunu (havfa göre) daha ağırlıklı olarak hissetmeye çalışır. Aklına iyi ya da kötü hiçbir şey getirmez. Zira bu onun Allah hakkında hüsn-ü zanda bulunmasına engel olabilir. Sekerat halindeki bu kişi ayrıca rabbinin rahmetinin genişliği, rahmetinin gazabını geçtiğine dair nassları hatırlayarak teselli bulur.

Ölüm Hastalığı Anında Yapılması Gereken Dualar

İhlâs suresini çokça okur,

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾

“Senden başka ilah yoktur, sen sübhansın, muhakkak ben zâlimlerden oldum”¹⁸² ayetini kırk defa okuyarak,

«أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ»

“kendisinden başka ilah olmayan, hay ve kayyum olan Allaktan mağfiret istiyorum ve ona tevbe ediyorum”¹⁸³ şeklindeki Hz. Peygamber’in söyleyle dua eder. Aynı zamanda şu duayı da okur:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ سُبْحَانَ رَبِّ الْعِبَادِ، وَرَبِّ الْبِلَادِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ جَلَّالُ اللَّهِ، وَكَبِيرًا، وَعَظَمَتُهُ، وَقُدْرَتُهُ، فِي كُلِّ مَكَانٍ، اللَّهُمَّ إِن كُنْتُ قَضَيْتَ الْمَوْتَ فَأَغْفِرْ لِي، وَأَخْرِجْنِي مِنْ ذُنُوبِي، وَأَسْكِنْنِي جَنَّةَ عَدْنٍ»

“Ondan başka ilah yoktur, onun şeriki yoktur, mülk ve hamd O’na mahsustur, hayatı ve ölümü veren O’dur, O diridir ve ölümsüzdür, bütün kulların ve ülkelerin Rabbi olan O Allah sübhandır, her hal üzere bütün hamdler çokça ve bereketle O’na aittir. Allah en büyüktür, O’nun celali, kibriyası, azameti ve kudreti her yerdedir. Allah’ım! Eğer benim hakkımda ölümü takdir ettiysen beni affet, beni günahlarımdan uzaklaştırsın ve beni Adn cennetine yerleştirdi”¹⁸⁴. Şu duayı da çok okuması gerekir:

«اللَّهُمَّ إِن كُنْتُ أَمَرَضْتَنِي تَقْبِضْ رُوحِي هَذَا، وَاجْعَلْ رُوحِي فِي أَرْوَاحِ مَنْ سَبَقَتْ لَهُ الْحُسْنَى وَأَعِدْني مِنَ النَّارِ كَمَا أَعَدْتَ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمُ الْحُسْنَى»

“Allah’ım! Eğer beni ölüm hastalığına duçar ettiysen ruhumu kabze ederek, kendilerine cennet takdir edilmiş olanların arasına dâhil et! Kendilerine cennet takdir edilmiş olanları cehennemden koruduğun gibi beni de koru!” sonra bu durumdaki kişi her gün bir kez de olsa

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَهُ»
«الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»

“Allah’tan başka ilah yoktur. Allah en büyüktür. Ondan başka ilah

¹⁸² Enbiya (21), 87.

¹⁸³ Ebû Dâvûd, “Sücutü’l-Kurân”, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, III, 10; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, IX, 10; *el-Mu‘cemü’l-evsat*, VII, 364; Heysemî, *Mecmeu’z-zevâid*, X, 351. (Taberânî, bu hadisi merfu olarak rivâyet etmiş ve ravilerinin de sika olduğunu söylemiştir).

¹⁸⁴ Askalanî, İbn Hacer, *el-Metâlibü’l-âliye*, IX, 459.

yoktur, O tektir ve ortağı yoktur. Allah'tan başka ilah yoktur. Mülk ve hamd O'na aittir. Allah'tan başka ilah yoktur. Güç ve kuvvet sadece büyük ve yüce olan Allah'ındır"¹⁸⁵ ifadesini okur ve üç kez

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْحَكِيمُ الْكَرِيمُ»

"Hakîm ve kerim olan Allah'tan başka ilah yoktur"¹⁸⁶, üç kez

«الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

"Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur"¹⁸⁷ der ve sonra bir kez

«تَبَارَكَ بِيَدِهِ الْمُلْكُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

"Allah yücedir, mülk elindedir, hayat verir ve öldürür, her şeye gücü yetendir",

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»

"Allah'tan başka ilah yoktur, Allah en büyüktür, güç ve kuvvet sadece Allah'ındır"¹⁸⁸ der ve sonra da şöyle dua eder:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ الْخَلْقَ فَرَقًا، وَمَيِّزْتَهُمْ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَهُمْ، فَجَعَلْتَ مِنْهُمْ شَقِيًّا وَسَعِيدًا وَغَوِيًّا وَرَشِيدًا، فَلَا تُشْقِنِي بِمَعَاصِيكَ،

اللَّهُمَّ إِنَّكَ عَلِمْتَ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ قَبْلَ أَنْ تَخْلُقَهَا فَلَا مَحِيصَ لَهُمْ بِمَا عَمِلْتُ فَاجْعَلْنِي مِمَّنْ يَسْتَعْمِلُهُ بِطَاعَتِكَ، اللَّهُمَّ إِنْ أَحَدًا لَا يَشَاءُ إِلَّا أَنْ تَشَاءَ فَاجْعَلْ مَشِيئَتَكَ إِنْ شَاءَ مَا يَقْوِينِي إِلَيْكَ،

اللَّهُمَّ إِنَّكَ قَدَرْتَ حَرَكَاتٍ فَلَا يَنْحَرِكُ شَيْءٌ إِلَّا بِإِذْنِكَ، فَاجْعَلْ حَرَكَاتِي فِي تَقْوَاكَ،

اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ وَجَعَلْتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَهْلًا يَعْمَلُ بِهِ فَاجْعَلْنِي مِنْ خَيْرِ الْقِسْمَيْنِ،

اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَجَعَلْتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَهْلًا فَاجْعَلْنِي مِنْ سُكَّانِ جَنَّتِكَ،

¹⁸⁵ Nesai, "Kitâbü Ameli'l-Yevm ve'l-Leyle", 81; Taberani, *Mu'cemü'l-kebir*, IV, 14; Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, XI, 22.

¹⁸⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 266; Suyutî, *Cemu'l-cevâmî*, XV, 479.

¹⁸⁷ Fatiha (1), 1; Nesai, "Kitabü İftitâh", II, 470.

¹⁸⁸ Taberani, *Mu'cemü'l-kebir*, IV, 14; Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, XI, 22.

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَرَدْتَ بِقَوْمِ الضَّلَالَةِ وَضَيِّقَتْ صُدُورَهُمْ وَأَشْرَحَ صَدْرِي لِلْإِيمَانِ
 ، وَزَيَّنَهُ فِي قَلْبِي
 اللَّهُمَّ دَبَّرْتَ الْأُمُورَ فَجَعَلْتَ مَصِيرَهَا إِلَيْكَ فَأَحْيِنِي بَعْدَ الْمَوْتِ حَيَاةً طَيِّبَةً
 ، وَقَرِّبْنِي إِلَيْكَ زُلْفَى
 اللَّهُمَّ مَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَى ثِقَتُهُ وَرَجَاؤُهُ غَيْرَكَ فَإِنَّكَ تَقْتَنِي وَرَجَائِي وَلَا حَوْلَ وَلَا
 قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»

“Allah’ım! Sen insanları grup grup yarattın, onları yaratmadan önce tasnif ettin, onlardan cennetlik ve cehennemlik, azgın ve erdemli insanlar kıldın! Sana karşı işlediğim günahlar sebebiyle beni cehennemlik insanlardan eyleme! Allah’ım muhakkak sen onları yaratmadan önce her nefsin işlediklerini bilmektesin. Senin bu bildiğinden kurtuluş da yoktur. Beni taatında kullandığın insanlardan eyle! Allah’ım! Hiç kimse senin iradenden bağımsız bir iradeye sahip değildir. Meşietini beni senin rızana ulaştıracak yönde kıl! Allah’ım sen bütün hareketleri takdir ettin ve bütün hareketler senin iznin dairesinde cereyan etmektedir. Benim hareketlerimi de senin takvan içerisinde eyle! Allah’ım sen hayrı ve şerri yarattın; her ikisine de bunlarla amel eden ve ona ehil insanlar tahsis ettin. Beni bu iki grubun en hayırlısı olanlardan eyle. Allah’ım sen cenneti ve cehennemi yarattın; her ikisine onlara layık insanlar tahsis ettin. Beni cennetinde ikame eden kişilerden eyle! Allah’ım sen bir topluluk için sapkınlık irade edersen onların göğüslerini daraltırsın. Benim kalbimi imana aç ve kalbimi onunla süslendir. Allah’ım sen bütün işleri düzenledin ve onların sonuçlarını kendine çevirdin. Beni ölümden sonra hoş bir hayat ile dirilt ve beni kendine yaklaştı. Allah’ım kimin güven ve beklentisi senin dışındakilere dayanırsa dayansın benim güven ve beklentim sadece sanadır. Güç ve kuvvet sadece yüce ve büyük olan Allah’ındır”.¹⁸⁹

Hastanın yanında bulunan kişilerin bu duaların hepsini veya bir kısmını hastanın takatine göre yapması gerekir. Ölüm anındaki kişi için yapılması istenen bütün bu tavsiyeler dostlara karşı vefa borcunun ödenmesi kabilinden şeyler gibi değerlendirilmelidir.

Sekerât Anında Yapılması Gereken Görevler

Ölmek üzere olan kişi sağ yanının üzerine gelecek şekilde kibleye doğru çevrilir. Sırtının üzerine ayakları kible tarafına doğru uzanmış şekilde yatırılması da caizdir. Ancak başı biraz kaldırılır. Bir görüşe göre ne şekilde kolayca yatırılıbiliyorsa o şekilde yatırılır. Yani kibleye çevrilmesi zor ise olduğu hal üzere bırakılır. Yanında akraba ve dostlarından iyi halli ve hayır sahibi insanlar bulunur. Hayızlı, lohusa ve cenabetli kişiler, hatta bütün kadınlar ve çocuklar

¹⁸⁹ Suyutî, *Cemu'l-cevâmî*, XXV, 20.

odadan çıkarılır. Bu esnada orada bulunanlar son anlarını yaşayan bu kişiye doğru yönelmiş vaziyette onun şeytanın şerrinden emin olması için içlerinden dua ederler. Onun, Rabbine teveccüh etmesine engel olmaması için bu kişinin yanında -özelikle hıçkırarak ve kişiye doğru yönelerek- ağlamazlar. Temizlenmesi ve abdest almasına imkân dâhilinde yardımcı olurlar. Allah'ın rahmetine karşı hüsnü zan beslemesini sağlayacak olan ve ayet-hadislerde geçtiği şekliyle Allah'ın rahmet ve keremini ona hatırlatırlar, "Sen dünyadayken salih insanları severdin, kişi sevdiğileriyle beraberdir" gibi sözler söylerler.

Sekerât halindeki bu kişinin kendisi de öleceğinin farkında olarak rabbine yönelmeli ve dünyayı kalbinden tamamen söküp atmalı. Rabbinin fazlına dair güvenini iyice pekiştirmeli, günahları ne kadar çok olsa da kalbinden korkuyu tamamen çıkarmalıdır. Ölümü rabbine kavuşmak için bir vesile ve ondan gelen bir hediye gibi değerlendirmelidir. Allah Teâlâ'ya kavuşmayı istemeli ki Allah da ona kavuşmayı istesin. Bu durumdaki kişinin "Lâilâhe illallah" demesi sağlanır. Bir rivayete göre şöyle dua eder

«اللَّهُمَّ اَعْنِي عَلَى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَعَلَى سَكَرَاتِ الْمَوْتِ»

"Allah'ım ölümün tehlikelerine ve sarhoşluğuna karşı bana yardım et!"¹⁹⁰ Bir rivayete göre de

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ»

"Allah'tan başka ilah yoktur, muhakkak ölümün sarhoşluğu vardır"¹⁹¹ der. Bir başka rivayete göre ise

«اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْ لِي وَأَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى»

"Allah'ım beni affet, bana merhamet et ve beni refik-i alaya kavuştur"¹⁹². Ben, ölüm anında söylenmesi gereken şeylerin içinde

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»

"Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun elçisidir, Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun tek olup şerikinin olmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna şahadet ediyorum"¹⁹³ cümlesini tercih ediyorum.

Özetle söylenmesi gerekirse; sekerât anındaki kişi en son sözünün kelime-i şahadet olması için elinden geleni yapar. Eğer bir kez bunu söyler-

¹⁹⁰ Tirmizi, "Cenâiz", 8; Suyutî, *Cemu'l-cevâmî*, XXXI, 234.

¹⁹¹ Buhari, "Cenaiz", 42; Beyhaki, *Delâilü'n-nübüvve*, VIII, 306.

¹⁹² Buhari, "Cenaiz", 19; Tirmizi, "Cenaiz", 78.

¹⁹³ Tirmizi, "Taharet", 41; İbn Hıbbân, *Sahih*, IV, 549.

se yeterlidir, çokça söylemesine gerek yoktur. Ancak ağzından başka bir söz çıkarsa kelime-i şهادeti tekrar eder. Bunu söylemesi için de ona (baskı yoluyla) emir verilmez. Yanında Yâsîn suresi okunur. Bir görüşe göre Ra'd, diğer görüşlere göre Bakara veya Vâkıa suresi de okunabilir. Bu okuma işlemi acele etmeksizin tertil üzere, üzerinde düşünerek ve yavaş yavaş okunur. Ruhun çıkması anında birkaç defa ezan okunabileceği de söylenmiştir.

Ölümden Sonra Yapılması Gereken Görevler

İki çenesi bağlanır, gözleri kapatılır, yüzü örtülür. Gözlerini örten kişi

«بِسْمِ اللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ يَسِّرْ أَمْرَهُ وَسَهِّلْ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ، وَأَسْعِدْهُ بِلِقَائِكَ، وَاجْعَلْ مَا خَرَجَ إِلَيْهِ خَيْرًا مِمَّا خَرَجَ عَنْهُ»

“Allah’ın adıyla Allah Rasûlünün dini üzerine, Allah’ım işini kolaylaştır, bundan sonraki hallerinde kendisine kolaylık ver, onu Sana kavuşmanın mutluluğuna erdir, onun gideceği yeri çıktığı yerden daha hayırlı eyle” şeklinde dua eder. Bir rivayete göre ise

«اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِفُلَانٍ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ، وَاخْلُفْهُ فِي عَقْبِهِ مِنَ الْغَابِرِينَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ»

“Allah’ım falan kişiyi affet, onun makamını hidayete ulaştırmış kişilerin arasına yükselt. Arkasında kalanlar için sen ona halef ol. Bizi ve onu affet ey âlemlerin Rabbi”¹⁹⁴ şeklinde dua eder. Bazen şu cümleler de eklenebilir:

«اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنَا آخِرَهُ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَهُ»

“Allah’ım ecrinden bizi mahrum etme, onun ardından da bizleri dalalete sürükleme!”¹⁹⁵ bir rivayette ise

«اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلَهُ وَأَعْقِبْنِي مِنْهُ عَقْبًا حَسَنَةً»

“Allah’ım beni ve onu affet, onun ölümünden sonra bana güzel bir sonuç ihsan eyle”¹⁹⁶ ayrıca kendisi için de hayır duada bulunur. Zira melekler onun sözlerine âmin ile karşılık verir. Sonra azaları (el ve ayakları) uzatılır, üç ile dokuz arası bir sayı kadar üç ila dokuz defa tütsülenir, karnının üzerine cessedin şişmemesi için bir kılıç, demir vs. bir şey koyulur. Bunlara benzer bir şey bulunamazsa çamurdan yapılmış bir şeyin koyulabileceği de söylenmiştir.

Cenazenin yanında hayızlı, loğusa ve cünüp kişilerin bulunmamaları gerekir. Teçhizi için acele edilir ve yanında Kuran okunmaz. Bir görüşe göre

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 21.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 60; İbn Mâce, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 23.

¹⁹⁶ Müslim, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 6; Tirmizi, “Kitâbü'l-Cenâiz”, 7; Ahmed, *el-Müsne'd*, VI, 291; Taberânî, *el-Mucemü'l-kebir*, XVII, 210.

okunabileceği de söylenmiştir. Yüksek sesle olmaksızın ölümü komşularına, akrabalarına ve dostlarına ilan edilir. Sahih olan görüşe göre ölen kişiyi anarken abartılı ifadelerden kaçınmak şartıyla bunda bir mekruhluk yoktur. Cenazenin yattığı yatak birden beşe kadar tek sayı olarak tütsülenir. Yediye kadar da yapılabileceği söylenmiştir. Bir hadise dayanarak, kelime-i tevhidin onun azaptan kurtulmasına vesile olmasına niyetlenerek yetmiş kez sükûnet içinde tekrarı güzel bir davranıştır. Fakat zikredenlerin sayısının on, başka bir rivayette Salihlerden on dört kişi olması gerektiği konusunda görüşler ortaya atılmıştır. Bu zikirler, o esnada yapılamayacak ise imkân bulunan başka bir zamanda yapılır. Bu zaman zarfında Kuran-ı Kerim'in ölünün ruhu için bir veya iki kez, örneğin yirmi ya da otuz kişiden oluşan bir cemaat tarafından hatmedilmesi gerektiği bilgisini nakledenler de olmuştur.

Ölünün haklarına riayet ve ona saygının bir gereği olarak emanetleri sahiplerine geri verilir, borçları ödenir, aksi halde veli ya da vasisi borçlarına kefil olur ve ilk fırsatta ödeyeceğine söz verir. Sonra takva sahibi güvenilir bir adam iskat-ı salâtının devrini yapar. Devrini yapan kişi salih insanların veya öğrencilerin en fakiri olan bir kişi olursa daha iyi olur. Cenazeyi aileden bu konuda ehil bir kişi kimsenin görmeyeceği bir yerde yıkar. Yıkama anında yıkayan kişi ve yardımcısı dışında kimse bulunmaz. Yardımcı kişinin de ehil ve cenazenin üzerinde gördüğü hoşa gitmeyen bir şeyi dışarıda anlatmayacak vasıfta bir kişi olmasına özen gösterilir. Önceden belirlenen miktara göre yıkayan kişilerin ücretleri ödenir. Alnına, sarığına veya kefeninin üzerine Allahın mağfiretini dilemek maksadıyla ahitname yazılmasına cevaz verilmiştir. Aynı şekilde alnına ve göğsüne "Bismillâhirrahmânirrahîm" cümlesi yazılabilir. Cenaze uygun bir kefenle kefenlenir ve tek sayı olmak üzere beşe kadar tütsülenir, sonra da üzerine yüz kişinin katıldığı bir cenaze namazı kılınır. Bu sayının kırktan aşağıya inmemesine ve salih insanlardan oluşmasına gayret edilir. İster akrabalık, ister komşuluk sebebiyle, isterse bilinen salih bir insan olması sebebiyle olsun cenaze merasimine katılmanın, diğer bütün nafil ibadetlerden daha üstün olduğu (İslam âlimlerince) açıkça söylenmiştir. Cenazeyi kaldıran kaldırırken "Bismillâhirrahmânirrahîm" der ve taşırken de sessizce tesbih eder (sübhânallâh) der. Ayrıca cenazeyi dinî bakımdan ondan daha üstün bir kişi taşır.

Defin Esnasında Yapılması Gereken Görevler

Cenazeyi kabre koyan kişi

«بِسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ»

"Allah'ın adıyla, Allah'ın yolunda ve Allah Resulünün dini üzere"¹⁹⁷ der. Bir rivayete göre şu şekilde ilavede bulunur:

¹⁹⁷ Nesai, "Ameli'l-Yevm ve'l-Leyl", 186.

«اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَابْنُ أَمَتِكَ وَنَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ مُنْزَلٍ بِهِ، وَخَلَفَ الدُّنْيَا وَرَاءَ ظَهْرِهِ،

اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا قَدَّمَ عَلَيْهِ خَيْرًا مِمَّا خَلَفَ وَرَاءَ ظَهْرِهِ وَالْحَقُّهُ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْإِحْقَاقَ، إِيَّاكَ أَسْتَوْدِعُهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَأَجِرْهُ، وَبَاعِدْهُ مِنَ النَّيَرَانِ، وَمِنْ شَرِّ مَا خَلَقْتَ، اللَّهُمَّ افْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ وَثَبِّتْ عِنْدَ الْمَسْأَلَةِ مَنَاطِقَهُ وَجَافِ الْأَرْضَ عَنْ حَبْنِيهِ، وَلَقِّهِ مِنْكَ رِضْوَانًا»

“Allah’ım bu senin kulundur, aciz bir kulunun oğludur, sana misafir olmakta ve misafir edenlerin en hayırlısı sensin. Bu kişi dünya hayatını arkasına bıraktı; Allah’ım onun bundan sonra sahip olacağı şeyleri geride bıraktıklarından daha hayırlı eyle. Onu hayırlı bir şekilde peygamberin Hz. Muhammed’e kavuştur, onu sadece sana emanet ediyoruz, ey âlemlerin rabbi. Onu mükâfatlandır ve ateşten, yarattıklarının şerrinden uzak tut. Allah’ım göğün kapılarını onun ruhu için aç. Sorgu anında konuşabilmesi için onun ayağını sabit kıl, toprağı vücudundan uzak tut ve kendinden bir hoşnutluk ona ihsan et!” defin esnasında da şöyle der:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْقَى كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهَهُ وَلَا يَدُومُ إِلَّا مُلْكُهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِلَهًا وَاحِدًا فَرْدًا صَمَدًا وَتَرًّا لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدًا جَزَى اللَّهُ مُحَمَّدًا النَّبِيَّ عَنَّا مَا هُوَ أَهْلُهُ».

“Zatından başka hiçbir şeyin baki kalmadığı, mülkünden başka hiçbir mülkün devam etmediği Allah>a hamdolsun. Allah>tan başka ilah olmadığına şahadet ediyorum, O tektir. Tek ve samed olan Allah>ın şeriki de yoktur. O eş ve çocuk da edinmemiştir. Ne doğurmuş ne de doğmuştur, onun hiçbir dengi de yoktur. Allah, Hz. Peygamber>i layık olduğu şekliyle mükâfatlandırın”. Sonra da Fâtiha suresi, Felak-Nâs sureleri, İhlâs, Nasr, Kâfirûn, Kadir sureleri ile ileride gelecek olan uzun dua okunur. Kabrin düzeltilmesinden sonra da Fâtiha suresi ve müflihûna kadar Bakara suresinin başlangıcı kabrin baş kısmında, “âmenerrasûlü” de ayak kısmında okunur. Ancak cenaze kabrin içine koyulduğu zaman

«اللَّهُمَّ أَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

“Allah’ım onu kovulmuş şeytanın şerrinden koru!” diyerek, dindar üç kişi tarafından ileride gelecek olan uzun dua okunur ve üç adet taş birisi kabrin baş kısmına, diğeri göğsüne, üçüncüsü de ayak kısmına gelecek şekilde konulur. Kabrin düzeltilmesi esnasında şöyle dua edilir:

«اللَّهُمَّ أَعِذْهُ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، اللَّهُمَّ إِيَّاكَ أَسْتَوْدِعُهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَأَجِرْهُ وَبَاعِدْهُ مِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ شَرِّ مَا خَلَقْتَ»

“Allah’ım onu kovulmuş şeytanın şerrinden, kabir azabından koru. Allah’ım onu sadece sana emanet ediyoruz ey âlemlerin Rabbi! Onu mükâfatlandır ve onu şeytanın şerrinden, kabir azabından ve yarattığın varlıkların şerrinde uzak tut!” kabrin düzeltilme işi tamamlandıktan sonra kabrin bir köşesinde durur ve şöyle der:

«اللَّهُمَّ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنَّتَيْهِ وَلَقِّهِ مِنْكَ رِضْوَانًا»

“Allah’ım! toprağı onun vücudundan uzak tut¹⁹⁸ ve ona, kendinden bir hoşnutluk

ihsan et”, bundan sonra kabrin üzerine toprak atılır. Birinci atışta da

«بِسْمِ اللَّهِ»

“Allah’ın adıyla”, ikincide

«الْمُلْكُ لِلَّهِ»

“Mülk Allah’a aittir”, Üçüncüde

«الْقُدْرَةُ لِلَّهِ»

“Kudret Allah’a aittir”, Dördüncüde

«الْعِزَّةُ لِلَّهِ»

“İzzet Allah’a aittir”, Beşincide

«الْعَفْوُ وَالْغُفْرَانُ لِلَّهِ»

“Affetme ve bağışlama Allah’a aittir”, altıncıda

«الرَّحْمَةُ لِلَّهِ»

“Merhamet Allah’a aittir”, yedincide

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

“Yeryüzünde bulunan her şey fanidir. Ancak, celal ve ikram sahibi Rabbinin varlığı bâkidir”¹⁹⁹ ve

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾

¹⁹⁸ Ebû Nuâym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliya ve Tabakâtü'l-asfiya*, V, 201.

¹⁹⁹ Rahman (55), 26–27.

“Sizi ondan (topraktan) yarattık ve ona döndüreceğiz ve ondan tekrar çıkaracağız”²⁰⁰ cümleleri söylenir.

Yukarıda sözü edilen (kabre indirildikten sonra okunacak) duanın şekline gelince;

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ، وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي يَرْزُقُ بِهِ الْعِبَادَ، وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ هُوَ قِيَامُ الدِّينِ وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي قَامَتْ بِهِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي يُخَيِّ بِهَ الْمَوْتَى وَأَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي إِذَا سُئِلْتَ بِهِ أُعْطِيتَ وَإِذَا دُعِيتَ بِهِ أَجَبْتَ رَبَّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ وَعِزْرَائِيلَ يَا بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، وَاعْفِرْ لَنَا وَلَهُ، وَارْحَمْنَا وَإِيَّاهُ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»

“Allah’ım senin yüce ismin ile kulların kendisiyle rızıklandığı ismin ile ve dinin kendisiyle ayakta durduğu ismin ile, göklerin ve yerin kendisiyle ayakta durduğu ismin ile, ölüleri dirilttiğin ismin ile, kendisiyle bir şey istendiğinde verdiğin, kendisiyle dua edildiği zaman icabet ettiğin ismin ile istiyorum ey Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail’in Rabbi, ey gökleri ve yeri muhteşem bir şekilde yaratan, ey celal ve ikram sahibi olan Allahım! Muhammed’e (s.a.v) ve onun âline salât eyle, bizleri ve onu affet, bizi ve onu merhametinle esirge ey merhametlilerin en merhametlisi!”

Kabrinin baş ve ayak kısmına birer fidan dikilir, baş kısmından başlanılmak suretiyle ayak tarafına doğru kabrin üzerine su dökülür, Bakara suresinin ilk beş ayetini baş kısmında, âmenerrasûlü ayak kısmında okunur, sonra dindar birisi kabrin başında durarak şöyle dua eder:

«اللَّهُمَّ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَصَعِدْ رُوحَهُ، وَلَقِّهِ مِنْكَ رِضْوَانًا»

“Allah’ım toprağı bedeninden uzak tut²⁰¹ ve ruhunu yükselt ve ona, kendinden bir hoşnutluk ihsan et”. Aynı vasfa sahip diğer bir kişi de

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ نَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ مَنْزِلَ بِكَ جَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ وَافْتَحْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ لِرُوحِهِ وَاقْبَلْهُ مِنْكَ بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَتَبَّتْ عِنْدَ الْمَسَائِلِ مَنَظِقَةٌ»

“biz Allah’a aidiz ve yine ona dönücüleriz”²⁰², Allah’ım bu senin kuldur ve artık senin misafirindir, misafir edenlerin en hayırlısı ise sensin²⁰³, toprağı bedeninden uzak tut, göğün kapılarını onun ruhu için aç, onu güzel

²⁰⁰ Tâhâ (20), 55.

²⁰¹ Ebû Nuâym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliya ve Tabakâtü'l-asfiya*, V, 201.

²⁰² Bakara (2), 156.

²⁰³ İbn Esir, *Câmiu'l-usûl min ehâdîsi'r-Rasûl*, II. Cüz, Hadis no: 8659.

bir şekilde karşıla, sorgu anında ayağını sağlam kıl”²⁰⁴ diye dua eder. Diğer bir kişi ise

«اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنْهُ وَلَا نَعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا وَقَدْ أَجْلَسْتَهُ لِنَسْأَلُهُ،
اللَّهُمَّ فَتَبِّتْهُ بِالْقَبُولِ الثَّابِتِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا تَبِّتُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ وَأَلْحِقْهُ
بِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تَضِلَّنَا بَعْدَهُ وَلَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ»

“Allah’ım bu senin kulundur ve sen onu bizden daha iyi biliyorsun, biz onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyoruz. Sen onu sorgulamak için alıkoydun. Allah’ım onu dünya hayatında ayaklarını sağlam kıldığın gibi ahirette de sağlam kıl, ona merhamet et ve peygamberi Muhammed (s.a.s.)’e kavuştur, onun vefatından sonra bizi saptırma, ecrinden de mahrum etme” şeklinde bir duada bulunur. Başka bir kişi kabrin başucunda durarak “kardeşiniz için af dileyin, ayaklarının kaymaması için dua edin” dedikten sonra “Biz Allah’a aidiz ve Ona döneceğiz”²⁰⁵ ayetiyle başlayarak bu duayı yapar. Orada hazır bulunan diğer kişiler ellerini yavaşça kaldırıp duanın manasını ve ölümü düşünerek âmin derler. Dua eden kişi sonra şöyle der:

«...اللَّهُمَّ حَافِ الْأَرْضَ عَنْ جَنْبَيْهِ»

“Allah’ım toprağı onun bedeninden uzak tut...”²⁰⁶ Sonra üç kez

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ لَا تُعَذِّبَ هَذَا الْمَيِّتَ»

“Allah’ım Muhammed’in ve ailesinin yüzüsuyu hurmetine”²⁰⁷ bu ölüye azap etmemeni istiyoruz” der ve Fatiha, Bakara sûresinin ilk beş ayetini, âyete’l-kürsî, âmenerrasûlû, Yâsîn, Tebâreke, on bir defa İhlas, Felak-Nâs surelerini tilavet ve dinleme sevabını hediye ederek okur.

Telkin

Cenazenin defin işlemlerine katılan topluluk dağıldıktan sonra din-dar bir kişi ölünün yüzü hizasında durur ve şöyle der:

«اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنْنِي وَلَا نَعْلَمُ بِهِ إِلَّا خَيْرًا وَقَدْ أَجْلَسْتَهُ لِنَسْأَلُهُ،
اللَّهُمَّ فَتَبِّتْهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا تَبِّتُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، اللَّهُمَّ ارْحَمْهُ وَأَلْحِقْهُ بِنَبِيِّ
مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا تَضِلَّنَا بَعْدَهُ وَلَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ»

²⁰⁴ Ebû Nuâym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-Evliya ve Tabakâtü'l-asfiya*, V, 201; Taberânî, *Müsnedü's-Sâmiyîn*, III, 296, VII, 11.

²⁰⁵ Bakara (2), 156.

²⁰⁶ Ebû Nuâym el-İsbahânî, *a.g.e.*, V, 201.

²⁰⁷ Muttaki, Ali, *Kenzü'l-ummâl fi Süneni akvâl ve'l-ef'âl*, II, 359. (Bu rivayetin tümünü herhangi bir kaynaktan tespit edemedik. Metnin, “Allah’ım Muhammed’in ve ailesinin yüzü suyu hürmetine” ifadesine kadar ki bölümü ise mevzudur. Vermiş olduğumuz kaynak mezkûr yere yöneliktir).

“Allah’ım bu senin kulundur ve sen onu bizden daha iyi biliyorsun, biz onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyoruz. Sen onu sorgulamak için alıkoydun. Allah’ım onu dünya hayatında ayaklarını sağlam kıldığın gibi ahirette de sağlam kıl, ona merhamet et ve peygamberi Muhammed (s.a.s.)’e kavuştur, onun vefatından sonra bizi sapıklığa düşürme, onun elde ettiği ec-rinden de bizi mahrum etme”, sonra da

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَنْ لَا تُعَذِّبَ هَذَا الْمَيِّتَ»

“Allah’ım Muhammed’in ve ailesinin hakkı için bu ölüye azap etme-meni istiyoruz” şeklinde dua eder. Ardında da huşu içinde üç kez şu şekilde hitapta bulunur:

«يَا فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ أَذْكَرُ الْعَهْدِ الَّذِي خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ، وَأَنَّكَ رَضِيتَ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَبِيًّا، وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا، وَبِالْكَعْبَةِ قِبْلَةً، وَبِالصَّلَاةِ فَرِيضَةً، وَبِالْمُؤْمِنِينَ إِخْوَانًا، رَبِّي اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»

“Ey falan oğlu falan! Dünyadan tasdik ederek ayrıldığın Allah’tan başka ilah yoktur, onun ortağı yoktur, Muhammed onun elçisidir, cennet ve cehennem haktır, yeniden diriliş haktır, kıyamet gelecektir ve bunda şüphe yoktur, Allah kabirde yatan herkesi diriltecektir şeklindeki şahadet sözünü hatırla! Sen rab olarak Allah’tan, din olarak İslam’dan, peygamber olarak Muhammed’den (s.a.s.), önder olarak da Kur’an’dan,²⁰⁸ kible olarak Kâbe’den, farz bir namazdan, kardeş olarak müminlerden razı olmuştun. Rabbim kendisinden başka ilah olmayan Allah’tır ve O yüce arşın rabbidir”. Sonra üç kez kabre doğru

«يَا فُلَانُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

“Ey falan! Allah’tan başka ilah yoktur” de!”²⁰⁹, üç kez

«قُلْ: رَبِّي اللَّهُ، وَدِينِي الْإِسْلَامُ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ»

“Rabbim Allah’tır, dinim İslam’dır, peygamberim Muhammed’dir (s.a.s.) de!”²¹⁰ şeklinde hitapta bulunur. Ancak telkini yapan kişi bu cümleleri acele etmeden ve manalarını düşünerek, ayrıca ölünün halini tefekkür ederek söylemelidir. Bu kişi en sonunda da

²⁰⁸ Taberani, *Mu’cemü’l-kebir*, VII, 287; Suyuti, *Cemu’l-cevâmi*, IV, 64; Heysemi, *Mecmeu’z-zevâid*, II, 382.

²⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, XXVII, 162; Beyhaki, *Şüâbü’l-iman*, V, 246; Askalani, İbn Hacer, *Sübülü’s-selâm*, III, 156.

²¹⁰ Abdürrezzâk, *Musannef*, III, 581; Ahmed, *el-Müsneid*, XXXX, 289; Taberani, *Mu’cemü’l-kebir*, VIII, 162; Heysemi, *Mecmeu’z-zevâid*, III, 80.

﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾

“Rabbim beni yalnız bırakma, sen varislerin en hayırlısısın”²¹¹ diyerek evine döner.

Cenazenin Defnedilmesinden Sonra Yapılması Gereken Görevler

Cenaze sahipleri ve ölen bu kişiye karşı vefa borcunu ödemek isteyen dost ve yakınlarının, ölümün vuku bulduğu ilk gecenin evvelinde, ellerinden geldiği ölçüde bir şeyleri sadaka olarak dağıtması güzel bir davranıştır. Eğer buna muktedir olamazlarsa iki rekatten oluşan ve her rekâtında fatiha ile beraber bir Âyete'l-kürsî ve on Tekâsür suresinin okunacağı bir namaz kılarlar ve namaz sonrasında şöyle dua ederler:

اللَّهُمَّ صَلِّتْ هَذِهِ الصَّلَاةَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ مَا أَرَدْتُ أَنَا بِهَا. اللَّهُمَّ
«اِبْعَثْ ثَوْبَهَا إِلَى قَبْرِ فَلَانِ الْمَيِّتِ» “Allah>ım bu namazı kıldım ve sen bu namazım ile neyi murad ettiğimi benden daha iyi biliyorsun. Allah>ım bu namazın sevabını falan mevtanın kabrine ulaştır!”²¹² Cenazenin akraba ve dostları, sadaka verme ve sözü edilen namazı kılma fiillerinden her ikisini de yaparlarsa daha güzel olur. Namaz normal olarak kılınan herhangi bir iki rekât olsa da yeterlidir. Ayrıca ölümden sonraki *yedinci ve kırkinci günün sabahı* kabrin başına gelerek elden geldiği ölçüde Kuran-ı Kerimden –daha Daha önce zikri geçtiği gibi- bazı yerler okumak, bir soğan yahut hurmanın yarısı da olsa gücü nispetinde tasaddukta bulunmak, arkasından Kuran okumak, onun için dua etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, özellikle su kuyusu açmak gibi sadaka-i cariyelerde bulunmak, onu kabrinde mutlu edecek iyi amelleri işlemek ve onu üzecek kötü amelleri kasten işlemekten çekinmek mevta için yapılabilecek hayırlardan bazılarıdır.

Diğer taraftan ölenin yanında bulunan emanetleri yerlerine iade etmek, haberdar olunan borçlarını ödemek, hakkında herhangi bir delil getirmeseler de ondan alacaklı olduğunu veya hayattayken kendisine bir haksızlık yaptığını iddia eden kişilerin gönüllerini almak gerekir. Aslında bu tür borçların ölmeden önce kişinin vasiyet etmesi ve bu vasiyetin bir an evvel yerine getirilmesi daha doğrudur. Defin işlemi esnasında kabrin yanında kurban kesilmemesi gerekir. Abdullatîf el-Ulyânî'nin vasiyetleri içinde bu konuyla ilgili söylediği şey de Molla Hüsrev'in vasiyetleri içinde söylediği şey de yanlış olmuştur. Tuhfesinde de itiraf ettiği gibi bu tür bir istek Zeylâî'de geçen bir hadisin manasına aykırı olan bir yanlışlıktır. Ayrıca böyle vasiyetin

²¹¹ Enbiya (21), 89.

²¹² Safuri, *Nüzhetü 'l-mecâlis ve Müntehabü 'n-nefâis*, I, 60. (Bu rivayeti sadece bu kaynaktan bulduk. Muteber hadis kaynaklarımızda bulamadık. Safuri'nin kitabında da Peygamber (s.a.v)'den böyle bir rivayet geldi şeklinde geçmekte, hadisin sıhhati açısından bir bilgi verilmemektedir).

yanlılığı Tatarhâniyye'den anlaşılmakta ve “*Celâi'l-kulûb*”ta rivayet olunan “*İslam'da, kabrin başında kurban kesme yoktur*”²¹³ şeklindeki hadise de aykırı düşmektedir. Ölümün vuku bulduğu ilk gün, yedinci gün, kırkinci gün, senenin herhangi bir günü, ilk Cuma günü ve ilk bayram günü vs. zamanlarda mevta için ziyafet verilmemeli, onun ruhu için fakirlere ihsanda bulunmalı, akrabalarına sıla-i rahim yapılmalı, onun sevdikleri sevilmeli ve yakın arkadaşları ziyaret edilmelidir.

Ölünün sahiplerinin cenazeyi kötü bir adamın değil salih bir kişinin yanında defnetmeleri gerekir. Ayrıca ölmüşleri için müstakil bir hayırda bulunamıyorlarsa, özellikle cuma, pazartesi ve Perşembe günleri nafile olarak yaptıkları bütün ibadetlerde sevabının onun ruhuna ulaşmasına niyet ederler. Zira bu günlerde ruhlar sevap ümidiyle hazır bulunurlar ve ameller Hz. Peygambere (s.a.v.) arz edildiği gibi diğer ölümlere de arz edilir. Özetle cenaze sahipleri, aradan günler ve seneler geçse de yaptıkları sadaka, dua, istiğfar ve diğer nafile türünden ibadetlerinde ölmüşlerine de sevap hediye etmeyi –dünya işlerine ve nefsanî lezzetlerine dalarak– unutmamaları, aksine kabir ehlinin ruhlar âleminde mesrur olacağı ve iftihar edeceği güzel işler için gayret etmeleri gerekir.

Kabir Ziyareti Esnasında Yapılması Gereken Görevler

Ziyaretçi, kabrin baş tarafından değil ayak tarafından gelir, eğer bu mümkün değilse, herhangi bir yönden kabir ziyaret edilebilir. “Esselâmu aleyküm diyerek selam” verir. Doğru olan görüşe göre kişi kendi selamını “aleyküm selâm” diyerek almamalıdır. Nitekim hadislerde geçtiği üzere Rasûlullah:

«السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ وَنَسْأَلُ اللَّهَ»
«لَنَا وَلَكُمْ الْعَاقِبَةُ»

“Ey inananlar topluluğunun diyarı, selam sizin üzerinize olsun, biz de size Allah’ın izniyle bir gün kavuşacağız, kendimiz ve sizin için Allah’tan afiyet istiyorum”²¹⁴ şeklinde selam vermiştir. Ziyaretçi daha sonra ayakta durarak uzunca dua eder. Eğer oturacaksa ölünün yüzüne doğru ve kıbleyi arkasına alacak şekilde, hayattayken ona karşı yakınlık derecesine göre oturacağı yerin uzaklığını ayarlayarak oturur. Fatıha suresi, Bakara suresinin ilk beş ayetini, âyete'l-kürsî, âmenerrasûlû, Yâsîn, Tebâreke, Tekâsür, on iki kez yahut on bir, yedi veya üç kez olmak üzere İhlas sureleri gibi Kur’an’dan imkanı ölçüsünde bazı yerleri okuyarak “Allah’ım okumuş olduğumuz bu surelerin sevabını falan kişilere ve diğer ölümlere ulaştır” şeklinde dua eder.

²¹³ Ebu Dâvûd, “Cenaiz”, 74, Muttakî el-Hindî, *Kenzü'l ummal*, Hadis no:12215; Beyhaki, *es-Sünen-i kübra*, IV, 94, Hadis no:7069, “Babü Kerahiyyeti’z Zebh inde’l Kabr”, 9, 527, Hadis no:19351.

²¹⁴ Müslim, “Tahare”, 39; İbn Mace, “Cenâiz”, 36; Beyhaki, *es-Sünenü l-kübra*, IV, 79.

Ziyaretçi, kabrin üzerine oturmamalı ve üzerine ayakla basmamalıdır. Bazıları kabristanda yalın ayak yürümeyi güzel bir adet olarak değerlendirmektedir. Bazıları ise kabir ziyaretine abdest alarak ve her rekâtında Fatıha'dan sonra bir kez âyete'l-kürsî üç kez İhlas suresinin okunduğu iki rekât namaz kılarak, bu namazın sevabını da mevtaya bağışlayarak başlamanın müstehab²¹⁵ olduğunu söylemişlerdir. Daha sonra sükûnet içinde yürüyerek kabristana ulaştığında da

«وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنْكُمْ وَالْمُتَأَخِّرِينَ مِنْكُمْ أَنْتُمْ لَنَا سَلَفٌ وَنَحْنُ لَكُمْ تَبِعٌ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ نَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَلَكُمْ الْعَافِيَةَ»

“Müslüman ve müminlerden oluşan bu yerin ahalisine selam olsun, Allah onların geçmişlerine ve geleceklerine merhamet eylesin! Siz bizim selefimizsiniz, biz de sizin takipçiniziz. Biz de Allah'ın izniyle bir gün size katılacağız. Allah'tan bizim ve sizin için afiyet istiyoruz”²¹⁶. Bazı rivayetlere göre şu sözü de eklemesi gerekir:

«اللَّهُمَّ آنَسْ وَحَشَشْتَهُمْ وَأَرْحَمْ غُرْبَتَهُمْ وَتَقَبَّلْ حَسَنَاتِهِمْ وَتَجَاوَزْ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ وَاجْعَلْ قُبُورَهُمْ رَوْضَةً مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَلَا تَجْعَلْ حُفْرَةً مِنْ حُفْرِ النَّارِ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»

“Allah'ım yalnızlıklarını ünsiyete çevir, onların bu durumuna acı ve onların iyiliklerini kabul et, kötülüklerini ört! Rahmetinle kabirlerini cennet bahçelerinden bir bahçeye çevir, cehennem çukurlarından bir çukur eyleme ey merhametlilerin en merhametlisi!”²¹⁷ Ziyaretçi daha sonra kabrin yanına oturarak imkân dâhilinde ölü için Kur'an okur ve onun için dua eder. Salih insanların kabirleri başında bazı şartlara uyularak yapılan duaların kabul edildiği tecrübe edilmiştir.

Bir kez Tekasür, on bir kez İhlas, Felak-Nass ve âyete'l-kürsînin okunması,

زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ﴿١﴾ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢﴾

²¹⁵ Metinde “sünnet” ifadesi kullanılmış, burada “müstehab” diye çevirdik. (çev).

²¹⁶ İbn Mace, “Cenâiz”, 36.

²¹⁷ Tirmizi, “Zühd”, 26; İsbahani, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, VIII, 87. (Rivayette geçen, “Rahmetinle kabirlerini cennet bahçelerinden bir bahçeye çevir, cehennem çukurlarından bir çukur eyleme” kısım, “sahih” olarak belirttiğimiz kaynaklarda geçmektedir. Ancak diğer kalanlarla birlikte bütün olarak bu rivayete herhangi bir kaynakta rastlayamadık).

“İnkâr edenler, bir daha diriltilmeyeceklerini sanıyorlar! De ki! Kesinlikle bu doğru değildir, Rabbime and olsun diriltileceksiniz, sonra da işlemiş olduğunuz ameller size haber verilecektir. Bu iş Allah’a çok kolaydır”²¹⁸ ayetinin okunması,

«وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي وَيُمِيتُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بَعْدَ الْمَوْتِ»

“hayatı ve ölümü verenin Allah olduğuna şahitlik ederim, ölümden sonra, kovulmuş şeytandan Allaha sığınırım” denilmesi de bazı rivayetlerde geçmektedir. Aynı şekilde şu dua da rivayet edilmektedir:

«اللَّهُمَّ رَبَّ الْأَجْسَادِ الْبَالِيَةِ وَالْعِظَامِ النَّخْرَةِ الَّتِي خَرَجَتْ مِنَ الدُّنْيَا وَهِيَ لَكَ «مُؤْمِنَةٌ»، أَدْخِلْ عَلَيْهَا رَوْحًا مِنْ عِنْدِكَ وَسَلَامًا مِنِّي»

“Dünyadan sana iman etmiş olarak ayrılan (şu) çürümüş cesetlerin ve ufalanmış kemiklerin rabbi olan Allah’ım! Onun üzerine katından bir esenlik ve benden bir selam gönder!” bazıları ilgili nasslardan haberdar olmamaları sebebiyle kabirde sadece Mülk suresinin okunacağını belirtmişlerdir. Doğrusu ister gizli isterse açıktan her şeyin okunabileceğidir. Özelikle de az önce bahsi geçen sure ve dualar.

Kabir ziyareti, hususi olarak akrabaların kabirlerini ziyaret, Müslümanların daima yapa geldikleri güzel geleneklerdendir. Bununla amaçlanan; ziyaretçinin ibret alması, ziyaret edilen mevtanın da dua gibi şeylerden faydalanmasıdır. Bu yüzden “Kim bir kabristana uğrar da kendi sonunu düşünmez ve kabir ehli için dua etmez ise kendisine ve buradaki kabir ehline hıyanet etmiştir” denilmiştir. Alî el-Kârî de bazı yerlerde şöyle demektedir: “Bir peygamber, velî, âlim ya da daha düşük mertebede birisinin kabrini ziyaret edersen yahut içinde bir sıkıntı hissediyorsan ve kabir sahibi kişinin ruhunun yanına gelmesini ve hissettiğin bu sıkıntıyı ona şikayet etmeyi istiyorsan on bir kez İhlas suresini -bunun yerine Kur’an’ın kalbi olan Yâsîn suresini okursan daha güzel olur-, sonra üçer kez Felak-Nass surelerini, Fatiha, Bakara suresinin ilk beş ve son iki ayetlerinden sonra esmâ-i hüsnâyı okursan, sonra da gözlerini kapatıp bütün kalbinle onların yanında olduğunu hissetmeye çalışıp, üç defa uzatarak

«اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ»

“Allah Allah Allah”

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

“Allah’tan başka ilah yoktur” dersin ve

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ يَا سَيِّدِي فُلَانُ أَوْ يَا شَيْخِي فُلَانُ أَوْ
يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكَ كَذًا وَكَذَا فَإِنَّكَ تَقْبَلُ خُصُوصًا بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ»

“Allah’ın selamı, rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun ey efendim ya da ey şeyhim veyahut ey Allah’ın elçisi, ben size şöyle şöyle dertlerimi açıyorum” dersin, özellikle Hz. Rasûl’ün huzuruna kabul edileceğini göreceksin. Bu fayda kabir ziyaretinin en önemlilerindendir; nitekim biz bunu tecrübe ettik.

Bu eserin yazılması, hacıların ihrama girme bölgesi olan Mekke-Medine arasındaki Râbîğ çölünde 1156 yılında Allah’ın yardımını ve tevfiği ile tamamlanmıştır.

USÛL VE FÜRÛUN NAFAKASIYLA İLGİLİ NAKİLLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Tahrîru'n-nukûl fî nafakati'l-fürû'i ve'l-usûl*

Muhammed Emin Ömer İbn Âbidîn**

Çevirenler: Kemal YILDIZ***

İlyas YILDIRIM****

Mehmet GAYRETLİ*****

Hamd âlemlerin Rabbi Allah'adır.

Salât ve selam, Nebiyy-i Emîn Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v.), O'nun âl ve ashâbının üzerine olsun.

Giriş

Kadîr Mevlâ'sına muhtaç kul Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn (Her nerede bulunursa Allah ona yardım etsin, her mekânda ona iyilikte bulunsun! Onu, ebeveynini, hocalarını ve onun üzerine hakkı olan herkesi bağışlasın! Âmin) der ki:

Fürûa ait eserlerin “nafaka” bölümlerinde ele alınan *usûl ve fürûun nafakasına* dair meseleler hakkında, güvenilir Hanefî imamlarımızın ku-

* Bu risale, İbn Âbidîn'in risalelerini bir araya getiren *Mecmû'atu Resâili İbni Âbidîn* adlı eserdeki on ikinci risale olup on üç sayfadan oluşmaktadır. Eserin baskı yeri ve tarihi yoktur.

** Tam adı Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el-Hüseynî ed-Dımeşki olup 1198/1784 yılında Şam'da doğdu. Zühd ve takvasından dolayı Âbidîn lakabıyla tanınan beşinci dedesi Muhammed Selahaddin'e nisbetle İbn Âbidîn diye anılmıştır. İbn Âbidîn Müftü Hasan el-Muradî zamanında fetva eminliği görevinde bulundu. 1252 tarihinde Şam'da vefat etti. bk. Ahmet Özel, “İbn Âbidîn, Muhammed Emin”, *DİA*, XIX, 292- 293.

*** Doç. Dr. Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. e-mail:

kemalyildiz1@hotmail.com

**** Arş. Gör. Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı. e-mail:

iyildirim53@hotmail.com

***** Dr., e-mail: gayretlim@yahoo.com

şatıcı bir kural ortaya koyduklarını görmedim. Bunun bir sonucu olarak nafaka konusunun künhüne varmak isteyenlerin aklı karışır oldu. Benim gibi yetersiz olanların yürüyüşü, gözü bağlı olanın yürüyüşüne döndü de ortaya çıkan ve fetva verilmesi gereken yeni olayların cevabında doğruyu bulamadı.

Bunun üzerine ciddiyetle çalışmak için paçaları sıvadım, bu zor konuda zihni kabiliyetimin tamamını kullandım. Kendi rızasını kazanmak ve kullara faydalı olmak gayesiyle maksada ulaştırması için Allah Teâlâ'ya yalvardım. Nihayet Allah (c.c.), kendi gücü ve kuvvetiyle menfaatli bir esası, kapsayıcı bir kuralı benim takatimin üstünde olduğu halde önüme açtı ve onu yazmaya beni muvaffak eyledi. Bu kural, ileri gelen Hanefî âlimlerinin nafakayla ilgili zikrettiklerini gördüğüm fûrûa ait konuları kapsamaktadır. Onların belirlediği ve yazdığı kaidelere uygundur. Onların özet olarak söylediklerinin maksadını açıklamaktadır. Onların ihmal ettikleri ve zikretmedikleri kısımlarda ise tevakkuf etmektedir. Bu tevakkuf, o âlimlerin kuvvetli zekâları ve ince anlayışlarına olan itimattan kaynaklanmaktadır.

Bütün bu bilgileri, "*Tahrîru'n-nukûl fî nafakati'l-fürû'i ve'l-usûl*" adını verdiğim risalede topladım.

Risaleyi üç bölüme ayırdım. Bu bölümleri de tertipteki uyumuna göre düzenledim. Önce bu âlimlerin konu hakkında söylediklerine yer verdim. Sonra bunlardan çözüme muhtaç olanlarını ve cevaplarını, bu görüşlerin bulunduğu yazılı kaynaklarla birlikte verdim. Peşi sıra her şey yerli yerinde olsun diye esas kuralı zikrettim. Böylece her bir fer'î mesele ile kural arasında irtibatın kurulabilmesine imkân sağladım. Daha sonra bazı açıklamalar ve ilavelerde bulundum.

Her zaman doğruya ulaştırmasını, tertemiz bir gönül sahibi eylemesini, benim ve Müslümanların bu risaleden faydalanmasını dileyerek sadece Allah'tan (c.c.) yardım isterim. Âmin!

Birinci bölüm:

Bil ki akrabalık, temelde iki çeşittir:

1-Karâbetü'l-vilâde: Doğumdan kaynaklanan akrabalık.

2-Karabetü gayri'l-vilâde: Doğum dışı sebeplerden kaynaklanan akrabalık.

Doğum dışı sebeplerden kaynaklanan akrabalık da iki çeşittir:

1. *Nikâhı haram kılan akrabalık*: Kardeşlik, amcalık-halalık, dayılık-teyzelik gibi.

2. *Nikâhı haram kılmayan akrabalık*: Amca çocuğu, hala çocuğu akrabalığı gibi.

Bu son akrabalıkta (amca çocuğu ve hala çocuğu gibi nikâhı haram kılmayan akrabalık), nafaka mükellefiyetinin bulunmadığında (Hanefiler olarak) bizim aramızda ihtilaf yoktur. İbn Ebû Leylâ¹ (v. 148/765) ise nafaka mükellefiyetinin bulunduğunu düşünmektedir.

Bizim delilimiz “*Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir*”² ayetidir. Burada kastedilen vâris, nikâhı haram olan akrabalar. Bunun delili de Abdullah b. Mes’ûd’un (r.a.) kıraatinin *وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك* “*Onun benzeri haram kılan bir akrabalık sahibi olan vâris üzerine de gerekir*” şeklinde olmasıdır. Dolayısıyla bizce nafakası karşılanması gereken yakınlardan geriye, doğumdan akraba olanlar ile haram kılan bir akrabalık bağı olanlar kalmaktadır. Bu çalışmamızda hedefimiz, birinci guruptakiler³ hakkında bilgi vermektedir. Ancak konunun akışı, bazı yerlerde ikinci guruptakiler hakkında da bilgi vermeyi gerektirecektir.

Muvaffakiyetin Allah ile olduğunu bilerek deriz ki:

Mültekâ’da şöyle denmiştir:

1) Bâliğe olan kız ile yatalak olan erkek çocuğun nafakası tamamen babaya aittir. Üçte ikisi babanın, üçte biri de annenin üzerine olduğu şeklinde bir görüş de vardır.

2) Zekât almayı engelleyecek seviyede maddi imkâna sahip olan evlatlar, kız olsun erkek olsun fakir olan usûllerinin nafakasından eşit olarak sorumludurlar. Burada vâris olma değil, yakınlık ve cüz’iyyet esas alınır. Bu kuralın örnekleri şunlardır:

- Fakir kişinin zengin olan kızı ve oğlunun oğlu bulunsa, her ikisi de bu kişinin vârisi olmasına rağmen, nafaka sorumluluğu zengin olan kıza düşer.

- Fakir kişinin, zengin olan kızının kızı ile kendi kardeşi bulunsa, mirasın tamamını kardeşi almasına rağmen, nafaka sorumluluğu kızının kızına düşer.

3) Zengin olan kişi, mahremlerinden olan fakir erkek çocukların, kızların, yatalak erkeklerin, körlerin, sağlam olan ancak bir iş yapmayı beceremeyen erkeklerin, sosyal konumu itibarıyla çalışması ar sayılan kişilerin ve öğrenci olanların nafakasından sorumludur, bunu ödemeye icbar edilir.⁴

¹ Kûfe kadısı, mutlak müctehid ve muhaddis olup Sahabeden olan dedesi Ebû Leylâ Yesâr (Dâvûd) b. Bilâl’e nisbetle İbn Ebû Leylâ diye tanınmıştır. bk. Saffet Köse, “İbn Ebû Leylâ, Abdurrahman”, *DİA*, XIX, 436-437.

² Bakara (2), 233.

³ Doğum ile akraba olanları kastetmektedir.

⁴ Başka bir ifadeyle hukuken sorumlu tutulur.

4) Verilecek nafakanın miktarı mirastaki orana göre belirlenir. Mesele, (fakir) bir kişinin anne-baba bir, baba bir ve anne bir kaç tane kız kardeşi olsa, onların her birisi, mirastaki oranlarına göre beş paydayla nafakadan sorumlu olurlar.⁵

5) Mahremlerin nafaka sorumluluğunda, mirastan hakikaten pay almak değil, mirasa ehil olabilmek yani mirasçılar arasında olabilmek dikkate alınır. Bundan dolayı dayısı ve amcasının oğlu olan bir kişinin nafaka sorumluluğu, dayısına aittir.⁶

Bu konu, *el-İhtiyar*⁷, *Muhtasarü'n-nukâye*,⁸ *et-Tenvir*⁹ ve *Mevâhibu'r-rahman*¹⁰ adlı eserlerde de aynı şekilde işlenmiştir.

*ez-Zahîre*¹¹ adlı eserde de özetle şöyle geçmektedir:

Ebeveyn ile çocukların nafakasındaki temel kural, yakınlık ve cüz'iyettir, burada mirasa itibar edilmez. Şayet yakınlıkta eşit olurlarsa, tercih sebebi olan kişiye nafaka sorumluluğu yüklenir. Eğer ikisinden birisi için tercih sebebi de yok ise bu durumda mirastaki oranlarına göre nafakayla sorumlu tutulurlar. Bu durumun örnekleri şu şekildedir:

- Fakir bir kişinin, her ikisi de zengin olan oğlu ve oğlunun oğlu bulunsa, o kişinin nafakası daha yakın olduğu için oğlunun üzerinedir.

- Şayet bu kişinin kızı ve oğlunun oğlu bulunsa, her ikisi de mirastan pay almasına rağmen, daha yakın olduğu için nafaka sorumluluğu tamamen kız evladına ait olur.

⁵ Bura zikredilen yakınların mirastaki durumu şöyledir: öz kız kardeş 3/6, ana bir kız kardeş 1/6, baba bir kız kardeş 1/6. Asabe olmayınca arta kalan 1/6 oranındaki hisse için red yoluna başvurulur. *Karı veya kocanın bulunmadığı durumda pay sahipleri aynı cinsten değilseler her birinin alacağı hisse bulunduktan sonra bunların toplamı ortak payda olur* esasına binaen burada öz kız kardeş 3/5, ana bir kız kardeş 1/5, baba bir kız kardeş 1/5 oranında miras alacağından aynı oranlarla nafakadan sorumlu tutulurlar. Geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 446- 447, 451-454, 468, İz Yayıncılık, İstanbul 2001; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 133- 155, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2008.

⁶ Halebî (v. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur*, I, 303-305, Müessesetü'r-risâle, (tahr.: Vehbî Süleyman Gaveci), Beyrut 1409/1989. Son misalde ashabu'l-ferâiz ve asabeden hiç kimse olmadığı için mirası tek başına amcaoğlu alır. Dayı ise zevi'l-erhâmdan olup mirasa ehil olduğundan nafaka sorumluluğunda hesaba katılır.

⁷ Mevsilî (v. 683/1284), *el-İhtiyar*, IV, 10-15, Beyrut 1423/2002.

⁸ Sadruşşeria (v. 747/1346), *en-Nukaye: Muhtasarü'l-Vikaye* (Câmiü'r-rumuz fî şerhi'n-Nukaye adlı eseriyle birlikte) I, 357, İstanbul 1290.

⁹ Timurtâşî (v. 1004/1595), *Tenvîru'l-ebâr*, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi'nde 306 numarayla kayıtlı yazma nüshanın kopyası olan ve İSAM'da 306 numarayla kayıtlı cd'de tek cilt kitabın 243b-245a varakları arasında konuyla ilgili bilgiler mevcuttur. Ayrıca İbn Âbidîn'in Hâşiyesinden de bakılabilir. bk. İbn Âbidîn (v. 1252/1836), *Hâşiyetu Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenvîri'l-ebâr*, III, 612-632, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

¹⁰ Tarablusî (v. 922/1516), *Mevâhibu'r-rahmân fî mehzebi'n-nu'mân*, Eser, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 1226'da kayıtlıdır. Varak no: 79/b-80/b arası konu hakkındadır.

¹¹ Mahmud b. Ahmed el-Burhânî (v. 616/1219), *Zahîretü'l-fetâvâ*, Millet Kütüphanesi, FE1026 numaralı eser, vr. no: 180/a-b.

- Yine fakir kişinin kızının çocuğu ve öz kardeşi bulunsa, mirası tamamen kardeşi almasına rağmen, ister kız ister erkek olsun, nafaka sorumluluğu tamamen kızın çocuğuna aittir.

Böylece yakınlıkta itibar edilen hususun akrabalık ve cüz'iyet olduğu bilindi.

- Şayet fakir bir kişinin, her ikisi de zengin olan babası ve oğlu varsa, yakınlıkları eşit olmasına rağmen, nafaka sorumluluğu oğla ait olur. Çünkü çocuğun maliyle ilgili sabit olan "*Sen ve malın babana aitsiniz*"¹² hadisinin yorumuyla çocuk için bir tercih sebebi mevcuttur.

- Eğer fakir bir kişinin, dedesi ve oğlunun oğlu bulunsa, nafakasından mirastaki paylarına göre, dede altıda bir ile oğlunun oğlu da geri kalan kısmıyla sorumlu olur.

Mirastaki taksimatın dikkate alınmadığına delil olarak şu durumlar örnek gösterilebilir:¹³

- Fakir kişinin, biri Müslüman diğeri de zimmî olan iki tane çocuğu bulunsa, mirası sadece Müslüman olan çocuk alsa bile nafaka sorumluluğu her ikisine aittir.

- Aynı şekilde bu kişinin Hıristiyan olan bir oğlu ile Müslüman olan bir kardeşi bulunsa, mirası tamamen kardeşi alsa bile nafaka sorumluluğu çocuğuna ait olur.

- Yine fakir bir kişinin, kızı ile öz kız kardeşi veya mevle'l- atâkası bulunsa, miras aralarında eşit paylaşılsa¹⁴ bile nafaka yükümlülüğü kız evladına ait olur.

*Bahr*¹⁵ ve diğer eserlerde de böyle nakledilmiştir.

Tuhfe'nin şerhi olan *Bedâi* adlı eserde müellif, şöyle demiştir:

"Nafaka sorumluluğunu vâcib kılan akrabalık durumunda kişi ya yalnız olur ya da başkasıyla beraber bulunur.

Şayet kişi yalnız ise -bu, nafakadan sorumlu olabilecek sadece bir kişinin bulunması durumudur- vâcib olma şartları oluşmuşsa, bütün nafakayı ödemekle sadece o kişi sorumlu olur.

¹² Ebu Dâvud, "Büyü", 79; İbn Mâce, "Ticârât", 64.

¹³ Burada ileride geleceği üzere fûrudan birisinin bulunduğu durum kastedilmektedir.

¹⁴ Kız evlat ile öz kız kardeş bir arada bulununca ölenin tek evladı olduğu için kız evlat, mirasın yarısını alır. Ölenin evlatlar sınıfından sadece kız evlat bulunduğu için öz kız kardeş asabe meal-ğayr sıfatını kazanır ve mirasın geri kalan yarısını almaya hak kazanır. Kız evlatla mevle'l-atâkanın bulunduğu duruma gelince; kız evlat tek olduğu için mirasın yarısını alır ve onun haricinde ashâbü'l-ferâiz veya asabe-i nesebiyyeden olan başka kimse bulunmadığı için mirasın diğer yarısını asabe-i sebeyyeden olan mevle'l- atâka hak eder. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 84, 105, 134.

¹⁵ İbn-i Nüceym (v. 970/1562), *el-Bahrü'r-râik*, IV, 225, Kahire, (Dârü'l-kitabi'l-İslâmiyye).

Nafaka sorumluluğuna sahip birden çok kişinin bulunduğu duruma gelince:

1) Nafaka sorumluluğuna sahip daha yakın ve daha uzak olan iki akrabanın bulunması durumunda:

a) Nafaka sorumluluğu, doğum yoluyla akraba olan ile mahrem olan diğer akrabadan hangisi daha yakın ise onun üzerinedir.

b) Şayet yakınlıkta eşit olunursa, bu durumda doğumla olan akrabalık için bir başka yönden tercih sebebinin olup olmadığı araştırılır ve tercih sebebi olan kişi üzerine nafaka sabit olur. Bu durumda nafaka sorumluluğu mirastaki hisselerine göre pay edilmez.

c) Her ikisi de vâris olup bir tercih sebebi de bulunmazsa bu takdirde mirastaki hisselerine göre nafakadan sorumlu olurlar.

2) Doğumdan kaynaklanmayan mahrem akrabalarından olup da yakınlıkta eşit olanlara gelince;

a) Şayet bunlardan birisi vâris olup diğeri de hacb edilmiş ise nafaka yükümlülüğü, mirastan pay alması dolayısıyla tercih sebebi bulunduğundan vâris olana aittir.

b) Eğer her ikisi de vâris ise bu takdirde mirastaki payları oranında nafakadan sorumlu olurlar.

Nafaka sorumluluğundaki ölçüler bu şekildedir. Zira doğumla olan akrabalıkta nafakanın vâcib olması, şu ayete binaen mirasa göre değil doğumdan kaynaklanan hakka göredir “Onların (çocuğu emzirenlerin) örfü uygun olarak beslenmesi ve giyimi baba tarafına aittir.”¹⁶

Mahrem olan akrabaların nafakadan sorumlu tutulması da “Onun benzeri (nafaka temini) vâris üzerine de gerekir”¹⁷ ayeti gereğince mirasçılar arasında olup olmamasına göredir. Çünkü burada Allah (c.c.), nafakayı hak etmeyi vâris olmaya bağlamıştır. Bundan dolayı nafaka yükümlülüklerinde de mirastaki payları nispetinde bir oranla sorumlu tutulurlar.”¹⁸

Bedâi adlı eserde müellif, konunun ayrıntılarını *ez-Zahîre*’de geçtiği şekilde işlemiştir. *el-İhtiyâr*’da¹⁹ da konu aynı şekilde geçmektedir.

¹⁶ Bakara (2), 233.

¹⁷ Bakara (2), 233.

¹⁸ Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi ‘u’s-sanâi*, V, 175-176, (thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1418/1997.

¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 12, 14.

İkinci bölüm

Bil ki âlimlerin söylediklerinin tamamından özetle şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1) Doğumla olan akrabalıkta ki esas, vârislik olmayıp yakınlık ve cüz'iyyettir. Ancak burada nafakadan sorumlu olanlar yakınlıkta eşit olurlarsa ve aralarında tercih sebebi de bulunmazsa o takdirde mirastaki durumları göz önünde bulundurulur.

—Mesela fakir bir kişinin, zengin olan dedesi ve oğlunun oğlu varsa, mirastaki oranlarına göre altı paydayla²⁰ nafakadan her ikisi de sorumlu olur. Zira sebeplerini müellifi, *Bedâi* adlı eserinde açıkladığı üzere her ikisi de akrabalık ve mirasçı olma yönüyle eşit seviyede olup, aralarında başka bir yönden tercih sebebi de bulunmadığından mirastaki hisselerine göre sorumlu tutulurlar.²¹

2) Mahrem olan akrabalarda esas alınacak husus, yakınlık olup sonra da vâris olmaktır. Ben derim ki, bu temel kural karşısında şu durumlar söz konusudur:

—*el-Hâniyye*²² ve *ez-Zahîre*'de²³ şöyle bir bilgi yer almaktadır: “Bir kişinin annesi ile baba tarafından dedesi bulunsa, *Zâhiru'r-rivâye*'de geçtiği gibi mirastaki durumlarına bakılarak, nafakadan üç payda²⁴ olmak üzere her ikisi de sorumlu olurlar.”²⁵ Bu ikisi doğumla olan akrabalarındandır ve anne, kişiye dededen daha yakındır. Ancak burada yakınlığa değil vâris olmaya itibar edilmiştir.

—*el-Hâniyye* adlı eserdeki şu fetvada da aynı durum söz konusudur: “Bir kişinin annesi, baba tarafından dedesi ve öz kardeşi bulunsa, *Ebû Hanîfe*'ye göre bu durumda nafaka sorumluluğu sadece dedeye ait olur. Bu, Hz. *Ebubekir*'in (r.a.) görüşüdür.”²⁶ O, anne ve dedenin her ikisinin de vârislik ve doğumla olan yakınlardan olma hususlarında müşterek olmalarına ve ayrıca anne için daha yakın olma gibi bir tercih sebebinin bulunmasına rağmen, nafaka sorumluluğunu sadece dedeye yüklemiştir.

Yine şu durumlar, temel kuralın karşısında ortaya çıkmaktadır:

²⁰ Dede, kendisinden üst sırada yer alan oğlun oğlu bulunduğu için asabe olarak mirasçı olamaz. Baba olmadığı için dede onun yerine geçer ve sadece muayyen hisse olan altıda bir oranında bir payı hak eder. oğlun oğlu da asabe olarak geri kalan altıda beşlik kısmı alır. Bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 95, 156, 175.

²¹ Kâsânî, a.g.e., V, 178.

²² Kâdîhân (v. 592/1196), *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 449, Beyrut 1393/1973. (*Fetevâ-i Hindîyye*'nin kenarında basılı olan bu eser “*Fetevâ'l-Hâniyye*” olarak da bilinmektedir.)

²³ Burhanu's-ş-şerîa', *ez-Zahîre*, vr. 181/a.

²⁴ Ölenin kız veya erkek evladı, oğlunun kız veya erkek evladı ve daha aşağıya doğru oğul oğullarının evladı bulunmadığından, ölenin kardeşi de olmadığı için anne mirastan üçte birlik bir pay alır. Dede de üst sıradan kendisini hacbedecek başka bir adabe olmadığı için asabe olarak geri kalan üçte ikilik kısmı almayı hak eder. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 95, 99, 162.

²⁵ Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, V, 226-227, Beyrut 1409/ 1989.

²⁶ Kâdîhân, *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 450.

—Bir kişinin her ikisi de zengin olan kızı ve oğlu bulunsa, *ez-Zahîre*'da geçtiği gibi²⁷, iki rivayetin en belirgin olanına göre nafaka sorumluluğunu kız ve erkek evlat eşit olarak yüklenir. Her ne kadar ikisi de yakınlık ve cüz'iyette müşterek olup, tercih sebebi de bulunmadığından, daha önce dede ve oğlun oğluyla ilgili meselenin gereğince mirastaki hisselerine itibar edilmesi gerekse de hüküm böyledir.

Aynı şekilde şu durum da temel kuralın karşısındadır:

—Fakir kişinin, biri kâfir olan iki tane çocuğu bulunsa, her ikisi de yakınlık ve cüz'iyette eşit olmakla birlikte mirası sadece Müslüman olan çocuğu almakta olup, daha önce geçtiği üzere tercih sebebi olarak mirasa itibar edilmesi gerekmesine rağmen, ona itibar edilmeyip, her ikisi de nafakadan eşit olarak sorumlu tutulurlar.

—*Bedâi*,²⁸ *Gunye*²⁹ ve diğer eserlerdeki şu durum da genel kuraldan istisna edilmiştir: “Bir kişinin annesi ve asabe olan amcası bulunsa, üç payda alınarak³⁰ her ikisi de sorumlu olur.” Annenin yakınlığı doğumla olup amca için böyle bir şey söz konusu olmamasına ve ayrıca annenin daha yakın olmasına rağmen burada mirastaki durumlarını göz önünde bulundurmushlardır.

Bana göre onların “mîras değil de yakınlık ve cüz'iyet göz önünde bulundurulur” sözüne şöyle cevap verilir: Bu kural, sadece fûru üzerine vacib olan usûlün nafakası için geçerlidir, yoksa usûl üzerine vacib olan fûrunun nafakası için değil. Her ne kadar *Bedâi*' ve *ez-Zahîre* adlı eserlerde söylenenlerden akla ilk gelen bunun hilafına olsa da yukarıda yer verdiğimiz metinlerden bu sonuç zaten ortaya çıkmaktadır.

Yine onların “yakınlıkta eşit olunursa tercih sebebi aranır” sözüne bunun, fûru ile birlikte usûlün bulunması şeklinde iki cihetten bir akrabalığın olduğu durum için söz konusu olduğu şeklinde cevap verilir. Mesela, babayla birlikte oğul ve dedeyle birlikte oğlun oğlunun bulunması gibi.

Ancak yakınlık tek yönden, yani oğul ve kızın bulunması yahut birisi kâfir olan iki çocuğunun olması gibi sadece fûrû cihetiyle olursa bu durumda bir tercih sebebi aranmaz. Çünkü *Bedâi*' adlı eserde şöyle geçmektedir: “Oğul ve kız evlat nafakadan eşit bir şekilde sorumlu olurlar. Zira nafakanın

²⁷ Burhanu's-şerîa', *ez-Zahire*, vr. 179/b.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi*, V, 178.

²⁹ Ebu'r-Reca Necmeddin Muhtar b. Mahmûd ez-Zâhidî (v.658/1260), *Gunyetü'l-münve li tetmîmi'l-gunye*, (Millet Kütüphanesi, kayıt no: FE1074, Müstensih: İbrahim b. Halil, 212 varak), vr. 58/b.

³⁰ Ölenin kız veya erkek evladı, oğlunun kız veya erkek evladı ve daha aşağıya doğru oğul oğullarının evladı bulunmadığından, ölenin kardeşi de olmadığı için anne mirastan üçte birlik bir pay alır. Amca da üst sıradan kendisini hachedecek başka bir asabe olmadığı için asabe olarak geri kalan üçte ikilik kısmı almayı hak eder. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 99, 174. Nafaka sorumlulukları da mirastaki hisselerine göre anne üçte bir, amca da üçte iki oranında taayyün eder.

vücûbiyet sebebi olan doğum hususunda eşittirler.”³¹

Şimdi sadece annenin dedeyle beraber bulunduğu durum ile annenin amcayla birlikte bulunduğu halle ilgili müşkülün izahı geriye kaldı. Bu iki meseledeki durum, fûrûdaki gibi değildir. Zira her iki meselede de fûrûnun nafakasının usûl üzerine vâcib olması durumu söz konusudur. Müelliflerin “*miras değil yakınlık ve cüz’iyyet göz önünde bulundurulur*” şeklindeki görüşlerini, usûlün fûru üzerine vâcib olan nafaka sorumluluğuyla tahsis etmemizle bu iki mesele, doğumla olan yakınlık kısmından çıkıp, mahrem akrabaların nafaka mükellefiyetiyle alakalı mevzular arasına girmektedir. Şayet böyle bir tahsis yapmazsak, bu iki mesele için bir kural söz konusu olmayacaktır.

Bu iki mesele mahrem akrabaların nafaka hukukuna göre değerlendirildiğinde ortada başka yönden şöyle bir müşkül vardır: Anne, hem dede ve hem de amcadan daha yakındır. Hâlbuki sen, mahrem akrabalarda ilk önce yakınlığa sonra da vâris olmaya bakılacağını öğrendin. Çünkü daha önce *Bedâi* adlı eserden naklettiğimize göre doğumla olan akrabalar ile mahrem akrabalar arasında yakınlık esas alınır. Eğer bu hususta eşit iseler doğumla olan akrabalıkta tercih sebebi aranır; mahremlerden olan akrabalarda ise mirastaki duruma bakılır. Böylece mirastaki durumun esas alınmasının, yakınlıkta eşitlik olduktan sonra söz konusu olacağı bilinmiş oldu.

Ancak yukarıdaki meselede anne, dede ve amcayla yakınlık bakımından eşit olmayıp, çocuğuna onlardan daha yakındır. Hal böyleyken nasıl olurda burada mirastaki duruma göre hüküm verilir?

Bu sorunun cevabı şudur: Mahrem olan akrabanın nafakası hususunda yakınlıktan sonra mirastaki duruma bakılması, görüşlerini aktardığımız müelliflerin sözlerine aykırıdır. Çünkü yukarıda yer verdiğimiz metinlerde ve diğer eserlerde görüleceği üzere onlar, mahrem akrabanın nafaka hukukunda sadece mirastaki durumu göz önünde bulundurmuşlardır. Evet, anne tarafından dede ile amcanın bir arada bulunması durumunda, amca vâris olmasına rağmen yakın olduğu için nafakayla dedeyi sorumlu tutmaları meselesinde olduğu gibi, O âlimlerin konunun teferruatına dair görüşlerinin, bazı durumlarda yakınlığı esas aldıklarına delâlet ettiği doğrudur.

Böylece *Bedâi*’deki “İlk önce yakınlık daha sonra mirastaki durum esas alınır” şeklindeki görüş ile metinlerde ifade edilen “*mirastaki duruma bakılır*” şeklinde görüşün mutlak bir kural olmadığı bilinmiş oldu. Öyleyse yukarıda geçen ve diğer çelişen durumları, üzerlerinde tereddüt bırakmayacak bir şekilde onların belirlediği kurallar ve verdikleri örnekler çerçevesinde iyice araştırmak gerekmektedir.

³¹ Kâsânî, *Bedâi*, V, 176.

Onların bütün söylediklerini ve nafakanın ahkâmıyla ilgili fûrû kitaplarında zikrettiklerini araştırdım. Bunun neticesinde derim ki:

1) Doğumla olan yakınlıkta, vâris olmaya değil de yakınlık ve cüz'iyete itibar edilmesi mutlak bir durum değildir. Bu meselede ayrıntılar söz konusudur. Fakir bir kişinin fûruu bulunduğu zaman, burada nafakanın vacib olmasında cüz'iyet ve yakınlık esastır. Yani onun bir başkasının cüz'ü olması veya başkasının bu kişinin cüz'ü olmasını kastediyoruz. İşte burada vâris olma durumu asla göz önünde bulundurulmaz.

2) Fûrû ile birlikte usûl olarak ebeveyn ve dede birlikte bulunurlarsa, teâruz olduğunda tercih sebebine bakılmaksızın mirastaki durumlarına itibar edilir.

Konunun örnekleri şu şekildedir:

—Mesela oğul ve kız evlat yahut iki tane erkek evlat bulunsa ve bunlardan birisi de kâfir olsa nafaka sorumluluğu mirastaki paylarına bakılmaksızın her ikisine de eşit olarak yüklenir. Çünkü her hangi bir çelişki ve tercih sebebi olmaksızın her ikisi de yakınlık ve cüz'iyette eşittirler. Bu yüzden mirastaki durumlarına bakılmaz.

—Şayet kız evlat ile oğlun oğlu bir arada bulunsa, bu durumda nafaka sorumluluğu sadece kıza ait olur. Çünkü her ikisi de cüz' olup, vâris olmada eşit olsalar bile yakınlıktan dolayı nafakadan kız evlat sorumlu olur.

—Kız evladın çocuğu ve öz kardeş bulunsa nafaka sadece kızın çocuğuna vacib olur. Çünkü her ikisi de bir vasıta ile o kişiye ulaşmakta olup, her ne kadar mirası tamamen kardeş alsada onun (kardeşin) aksine kızın çocuğu cüz'iyetten dolayı tercih edilir.

—Baba ve oğul bulunduğu zaman nafaka sorumluluğu oğla ait olur. Zira her ikisi de fakir olan zata yakınlık ve cüz'iyet yönlerinden eşittirler. Bu durumda fakir kişinin, oğlunun malına sahip olma şüphesi bulunup aynı durum babasının malı için geçerli olmadığından dolayı nafakayı teminde oğul tercih edilir.

Yukarıda zikrettiğimiz çeşitli durumlarla ilgili örneklerin tamamında, vâris olma durumu hiç esas alınmamıştır.

—Dede ve oğlun oğlu bir arada bulunduğu durumda her ikisi de mirastaki payları nispetinde sorumlu tutulurlar. Çünkü burada yakınlık, cüz'iyet ve başka herhangi bir cihetten tercih sebebi bulunmayıp hepsinde de eşit oldukları için zarurete binaen mirastaki durumları esas almak zorunda kalınmıştır.

Buna delil, İmam Üsrûşenî'nin (v. 632/1234) *Ahkâmu's-sığâr* adlı eserinde, Hassaf'ın (v. 261/874) *en-Nafakât* adlı eserinin şerhinden³² naklettiği şu durumdur: “*Fakir kişinin her ikisi de zengin olan kızının oğlu ile kızının kızı ve bir de zengin kardeşi bulunsa, bu kişinin nafakasından çocuklarının çocukları sorumlu olur. Zira nafakada en yakın kim ise ona bakılır ve nafaka mükellefiyetinde çocuklar arasında mirastaki durum göz önünde bulundurulmaz.*”³³

Yine aynı kişi başka bir mevzuda şöyle demiştir: “*Fakir kişinin nafakası, kız olsun erkek olsun fark etmez, kızlarının çocukları arasında eşit olarak paylaştırılır. Çünkü çocuklar arasında mirastaki duruma bakılmayıp sadece yakınlığa itibar edilir.*”³⁴

Böylece müellif, nafaka sorumluluğunda mirasa itibar edilmemesi durumunu diğer yakınlar olmaksızın sadece fûrûnun bulunmasına tahsis etmiştir.

Aynı şekilde daha önce belirttiğimiz üzere, metin sahiplerinin bu kuralı –yani mirasa değil de yakınlık ve cüz’iyyete bakılmasını– usûlün, fûru üzerine vacib olan nafakasına tahsis etmiş olmaları da buna delâlet etmektedir.

Kühistânî'nin (v. 962/1555)³⁵ ve *Mülteka Şerhi*'nin³⁶ ibaresi, usûlün nafakasında mirasa değil de yakınlık ve cüz’iyyete bakılacağı şeklindedir

Bu duruma, *ez-Zahîre* adlı eserin müellifinin şu sözü tezat teşkil etmez: “*Ebeveyn ve çocuklar arasındaki nafaka mükellefiyetinde temel kural, mirasa değil, yakınlık ve cüz’iyyete itibar edilmesidir.*”³⁷ Çünkü bu kuralı, fûrûnün bulunduğu durumlar için şart koştuk. Yoksa usûlden birisinin bulunmayacağı şeklinde bir kural şart koşmadık. Bazen fûru bulunur, bazen de onunla birlikte usûl bulunabilir. Bu durumda, dede ve oğlun oğlunun bir arada bulunması misalinde olduğu gibi nafakadan her ikisi de sorumlu olur veya babayla oğlun bir arada bulunması durumunda olduğu gibi nafakadan

³² Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Hassaf eş-Şeybânî *Kitâbü'n-nafakat*, s. 73, (thk. Ebû'l-Vefa Efgânî), Beyrut, ts. (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), (Ebû Muhammed Hüsameddin b. Maz Ömer b. Abdülazîz Sadrüşşehid (v. 536/1141), *Şerhu'n-nafakat* adlı eser ile birlikte); Bahsi geçen eser Sadrüşşehid'in verdiğimiz bu şerhi olup mezkûr atf, birkaç kelime farklı olmakla birlikte aynıdır.

³³ Bu eserde geçen ifadeler aynı olmakla birlikte sadece *kızının oğlu kızının kızı* ifadeleri yerine *oğlunun kızı ile kızının oğlu* ifadesi kullanılmıştır. Elimizdeki nüshada ifade bu şekildedir. bk. Muhammed b. Mahmud b. el-Hüseyn el-Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, s. 94, (thk. Mustafa Samîde, Beyrut), 1418/1997.

³⁴ el-Üsrûşenî, *Ahkâmu's-sığâr*, s. 97.

³⁵ Şemseddin Muhammed b. Hüsameddin el-Horasânî Kühistânî, *Câmiü'r-rumuz fi şerhi'n-Nukaye*, I, 357, yy, ts.

³⁶ Müellif eser adı vermemektedir. Kanaatimizce bu eser *Mültekâ*'nın en meşhur şerhlerinden biri olan “*Mecme'u'l-enhur*” adlı çalışmadır. Yukarıda verilen bilginin bu eserde geçtiği yer için bk. Şeyhâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, II, 196, (thk. Halil 'Imrân el-Mansûr), Beyrut 1419/1998.

³⁷ Burhanu's-şerîa', *ez-Zahîre*, vr. 180/a.

sadece fûru sorumlu olur. Bundan dolayı *ez-Zahîre* adlı eserin müellifi “*ebe-veyn ve çocuklar*” ifadesini kullanmıştır.

Yine şu durum da buna delâlet eder: *ez-Zahîre* adlı eserin müellifi, bu kuralı zikrettikten sonra yukarıda aktardığımız örneklerde olduğu gibi verdiği misallerde muhakkak fûrudan birisine yer vermiştir. Böylece onun amacının, bizim de zikrettiğimiz gibi, bu kuralı fûrûnun bulunduğu durumlara tahsis etmek olduğu ortaya çıktı. Ancak bununla birlikte metinlerin ifade tarzının, konuyu açıklayış hususunda, daha sağlam ve oturaklı olduğu da aşîkârdır. Çünkü onlar, nafaka sorumluluğunu, tercih sebebi olmadığı durumlarda mirastaki paylara göre usûl ve fûrû üzerine yüklemişlerdir. Daha önce verdiğimiz dede ile oğlun oğlunun bir arada olması durumu buna misaldir.

Böylece mirastaki taksimatın temelde göz önünde bulundurulması hususu, nafakayı sadece fûrûnun karşılamasının gerektiği durumlar için söz konusu olduğu bilindi.

Buradan şu durum açıklığa kavuşmuştur: Fakir kişinin oğlunun oğlu ve kızının kızı bulunsa, yakınlık ve cüz’iyyette ortak oldukları için nafakayı eşit olarak yüklenirler. Oğlun oğlu vâris olmasından dolayı tercih edilmez. Çünkü vârisliği tercih sebebi olarak kabul etmek, çocuklar arasında mirastaki duruma göre bir sorumluluk yüklemek demek olur ki sen çocuklar arasında mirasa itibar edilmeyeceğini daha önceden öğrenmiştin. Aksi takdirde iki çocuğundan birisi kâfir olan kişinin nafakası, yakınlık ve cüz’iyyette ortak olup Müslüman evladın vâris olma gibi artı bir özelliğinin bulunmasından dolayı, sadece Müslüman evlada vâcib olması gerekirdi. Hâlbuki âlimler, nafakadan her iki çocuğu eşit olarak sorumlu tutmuşlardır.

O âlimlerin apaçık beyanlarından şu sonuç ortaya çıkmıştır: Çocuklar arasında, nafakadan sorumlu olma hususunda mirastaki duruma asla bakılmaz ve evlatlar arasında vâris olan, vâris olmayana tercih edilmez.

Buradan da Remlî’nin *Bahr haşiyesindeki* “*oğlunun oğlu ile kızının kızı bulunan birisinin nafakasından tercih sebebiyle oğlunun oğlu sorumlu olur*”³⁸ ifadesinin, âlimlerin söylediklerine muhalif olduğu ortaya çıktı.

ez-Zahîre’de geçen “*yakınlıkta eşit olunursa tercih sebebi olan, nafakadan sorumlu olur*”³⁹ şeklindeki ifadede müellifin maksadı, fûrûnun bir kısmının diğerine tercih edilmesi değil, fûruyla birlikte yakınlıkta eşit olan diğer akrabalarından birisinin bulunmasıdır. Mesela babayla oğlun bir arada olması gibi. Burada tercih sebebine bakılır. Aksi takdirde bu durum iki evlat-tan birisinin kâfir olduğu meseleyle tezat teşkil eder. Bu hususu iyice anla!

³⁸ Remlî (v. 1081/1670), *Mazharü’l-Hakâiki’l-Haifiye mine’l-Bahru’r-Râik*, (yazma, 202 varak, Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa bölümü, demirbaş no: 343) vr. 100/a.

³⁹ Burhanu’ş-şerîa’, *ez-Zahîre*, vr. 180/a

Bu temel kuraldan şöyle bir hüküm ortaya konulabilir: Şayet fakir kişinin babası ve oğlunun oğlu bulunsa, nafakadan sadece baba sorumlu olur. Çünkü tercih sebebine, her cihetten eşitlik olduğu durumlarda müra-caat edilir. Hâlbuki burada baba, fakir kişiye oğlun oğlundan daha yakındır. Metin sahibi âlimlerin sözü şöyledir: “*Babaya, oğlunun nafakası hususunda başka hiç kimse ortak olmaz.*”

Bütün bu hususlar, fakir kişinin fûrûsunun bulunduğu durumlar için geçerlidir.

Şayet doğumla olan yakınlar arasında fûrûdan birisinin bulunmayıp usûlden bir veya daha fazla sayıda kişilerin bulunduğu durumlara gelince -ister diğer yakın akrabalarından birileri bulunsun ister bulunmasın fark etmez- usûlle alakalı mevzulara zevilerhamla ilgili kuralın altında yer verilmesinden dolayı onlar için söz konusu olan kural geçerlidir ki bu da mirastaki durumun göz önünde bulundurulmasıdır.

Bununla birlikte daha önce bildirdiğimiz üzere bu kural mutlak olmayıp, bazı meselelerde âlimler buna itibar etmemişlerdir. Zaten bu meseledeki şüphelerin kaynağı da budur.

Âlimlerin bu mevzuyla ilgili hükümleri açıkladıkları kitaplarından alınmak suretiyle, fûrûdan hiç kimsenin bulunmadığı durumlarda usûlle ilgili meseleler için genel bir kural belirtmek gerekirse, biz deriz ki babanın bulunduğu veya her birinin vâris olduğu durumlar hariç, âlimler böyle bir durumda yakınlık ve cüz’iyyete itibar etmişlerdir.

Şayet baba varsa nafakadan sadece o sorumlu olur. Şayet herkes vâris ise o zaman zevilerhamda olduğu gibi, mirastaki duruma itibar edilir. Bütün bunlar âlimlerin söylediklerinden alınmıştır.

İçlerinde vâris olmayan birisi bulunduğu durumda, yakınlık ve cüz’iyyete itibar edilmesi mevzusuna gelince; *Gunye*’de geçtiği üzere fakir kişinin annesi ve anne tarafından dedesi bulunsa, nafakadan anne sorumlu olur.⁴⁰ Yani anne, çocuğa olan yakınlığının yanında bahsi geçen dedede bulunmayan mirastan pay alması sebebiyle tercih edilir.

Hayru’r-Remlî’nin *Bahr haşiyesinde* şöyle geçmektedir: “*Dedeler ve nineler bir arada bulunsa bunlardan biri fakir kişiye bağlı (idlâ)⁴¹ olmasa bile, en yakın olana nafaka sorumluluğu yüklenir.*”⁴² Şu durum buna örnektir:

⁴⁰ Ebu’r-Reca, *Gunyetü’l-Münve*, vr. 58/b.

⁴¹ Burada *bağlı olmak* ile ifade edilen husus, sahih - gayri sahih dede/nine ayrımıdır. Babanın annesinin babası gibi araya kadının girdiği dedelere gayri sahih dede; babanın babası, babanın babasının babası gibi araya kadının girmediği dedelere de sahih dede denir. Gayri sahih dedeler sadece zevi’l-erham olarak vâris olabilirler. Mirâsta durum bu olmakla birlikte nafakada böyle bir ayrım söz konusu değildir. Nafakada sırası geldiğinde ve şartlar oluştuğunda karşılıklı nafaka yükümlülüğü bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 156; Uzunpostalcı, Mustafa “Dede”, *DİA*, IX, 74-75, İstanbul 1994.

⁴² Remlî, *Mazharü’l-Hakaik*, vr. 101/b.

—Fakir kişinin anne tarafından dedesi ve babasının babasının babası olan bir dedesi birlikte bulunsa, vâris olmamasına rağmen nafakadan, daha yakın olması sebebiyle anne tarafından olan dedenin sorumlu olması gerekir. Hâlbuki anne tarafından olan dede, baba tarafından olan dedenin aksine anne tarafından olması sebebiyle bu kişiye bağlı değildir.⁴³

Gunye'de de aynı şekilde şöyle gelmiştir: “*Bir kişinin anne tarafından dedesi ile amcası bir arada bulunsa, nafakadan dede sorumlu olur.*”⁴⁴ Yani dede cüz'iyetten –ki bu da fakir kişinin dedenin cüz'ü olup, amca için böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır– ve yakınlıktan dolayı –ki bu da dedenin sadece anne ile fakir kişiye ulaşması, amcanın ise önce babanın babası sonra da baba ile bu kişiye bağlı olması durumudur– dede tercih edilir. Amca tek başına mirası alsa da dede nafakada öne geçirilir.

Hâniyye adlı eserde ise şöyle geçmektedir: “*Fakir kişinin baba tarafından dedesi ve öz kardeşi bulunsa, nafaka mükellefiyeti dedeye ait olur.*”⁴⁵ Yani yakınlıkta eşit olsalar da dede cüz'iyet ve mirastaki durumundan dolayı kardeşe tercih edilir.

Ben âlimlerin, anne ve baba tarafından olan iki dedenin mevcudiyeti durumunda olduğu gibi, yakınlık ve cüz'iyette eşit olmakla birlikte, ikisinden birisinin vâris olduğu durumda –ki burada miras, onlardan birini tercih etmeyi gerektiriyor– yakınlıktaki eşitlikten dolayı tercih sebebi olarak mirasa baktıklarını gördüm. O âlimler, amca ve dayının bir arada bulunması durumunda olduğu gibi, amcayı hükmen daha yakın kabul etmişlerdir.

Kâdîhân'ın, *Şerhu câmii's-sağîr* adlı eserinde şöyle geçmektedir: “*Amca ve dayının bir arada olduğu durumda, hüküm açısından, daha yakın olduğu için nafaka sorumluluğu amcaya düşer.*”⁴⁶ Buradaki hüküm açısından maksat vârisin dayı değil de amca olmasıdır.

Bunu ispat için âlimlerin, doğumla olan akrabalıkla ilgili ifade ettikleri “*tercih sebebi bulunmazsa, mirastaki durum göz önüne alınır*” şeklindeki sözleri yeterlidir. Burada her cihetten eşitlik söz konusu olduğu için mirastan başka göz önüne alınılabilecek bir tercih sebebi bulunamadı.

Aynı şekilde ilk bölümde *Bedâi'*'de de geçtiği gibi âlimlerin, “*iki yakın akrabadan birisi vâris olduğunda onun irsten dolayı tercih edilmesi, ikisi de*

⁴³ Anne tarafından olma dede, araya kadın girdiği için gayri sahih dede olması sebebiyle idlâ gerçekleşmemektedir.

⁴⁴ Ebu'r-Reca, *Gunyetü'l-Münve*, vr. 58/b.

⁴⁵ Kâdîhân, *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 450.

⁴⁶ Ebü'l-Mehasin Fahreddin Hasan b. Mansur b. Mahmûd Kâdîhân, *Şerhu'l-câmii's-sağîr*. (Bu eserde nafakayla ilgili herhangi bir bölüm yok. Baktığımız iki farklı nüshada da konuyla ilgili herhangi bir ibare bulamadık. Müellifin eser adını yanlış verme ihtimaline binâen sık sık atıfta bulunduğu Kâdîhân'ın *Fetevâ-i Kâdîhân* adlı eserinin de nafaka bölümünü de gözden geçirdik ancak bu eserde de böyle bir bilgiye rast gelmedik.)

vâris olduğunda ise mirastaki payları oranında nafakayla sorumlu tutulmaları⁴⁷ şeklindeki beyanları da bu hususun ispatına delildir.

Böylece bizim meselemizde⁴⁸ anne tarafından dedenin hilafına, vâris olduğundan dolayı baba tarafından olan dedeye nafakanın vâcib olduğu ortaya çıktı. En doğrusunu Allah bilir.

Yakınlar arasında baba varsa, dedeyle birlikte bulunması durumunda olduğu gibi diğerlerinden yakın olsa veya anneyle birlikte bulunduğu durum gibi yakınlıkta eşit olsa, her iki durumda da nafakadan baba sorumlu olur. Çünkü bütün fıkıh kitaplarında belirtildiği üzere, evladın nafakasında başkası babaya ortak olmaz.

*Bedâi'*de müellif şöyle demektedir: “Dede ile baba birlikte bulunsa nafakadan daha yakın olması hasebiyle baba sorumlu olur.”⁴⁹ Müellif yine şöyle demiştir: “Anne ve baba bulunduğu durumda, icmâen nafakadan baba sorumlu olur.”⁵⁰

Nafakayla sorumlu olabilecek akrabalarından her birisinin vâris olması durumunda herkes mirastaki hissesi oranında sorumlu olur. Mesela anne ile asabeden birisinin bulunması durumu bunun örneğidir.

*Bedâi'*de bu durumun örnekleri şu şekilde geçmektedir:

—Anneyle birlikte öz veya baba bir kardeş bulunsa nafakanın üçte birini anne, üçte ikisini kardeş karşılar.

—Anneyle birlikte öz veya baba bir kardeş oğlu bulunsa nafakanın üçte birini anne, üçte ikisini kardeş oğlu karşılar.

—Anneyle birlikte öz veya baba bir amca bulunsa nafakanın üçte birini anne, üçte ikisini amca karşılar.⁵¹

*Hâniyye*⁵² ve *ez-Zahîre*⁵³ adlı eserlerde şu şekilde geçmektedir:

—Fakir kişinin annesi ve baba tarafından dedesi bir arada bulunsa *Zahiru'r-rivâye*'ye⁵⁴ göre nafakadan üç paydayla⁵⁵ anne ve dede sorumlu olur.

Yukarıda zikrettiğimiz temel kuralla ilgili olarak yapmış olduğumuz açıklamalar, usûlün bulunduğu ve onlarla birlikte fûrudan hiçbir kimsenin

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi*, V, 175- 176.

⁴⁸ Anne ve baba tarafından dedenin bir arada olması durumunda.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi*, V, 176.

⁵⁰ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 177.

⁵¹ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 178.

⁵² Kâdîhân, *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 450.

⁵³ Burhanu's-şerîa', *ez-Zahîre*, vr. 181/a.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 226-227.

⁵⁵ Üçte birinden anne, üçte ikisinden de dede sorumlu olur. bk. 24 no'lu dipnot.

bulunmadığı durumlarda geçerlidir. Âlimlerin, yukarıda zikredilen ayrıntılı açıklamaları bunun delilidir. Allame Hayru'r-Remlî'nin haşiyesinde geçen şu ifadeler de bunu desteklemektedir: “Âlimlerimizin *fıkıh eserlerinden ortaya çıkan şudur: Nafakayla sorumlu tutulacak kimseler vâris olmadıkları durumlarda yakınlık öne geçer. Eğer hepsi vâris iseler yakınlık öne geçme sebebi değildir. Anne, amca ve dedenin birlikte bulunduğu durumda nafaka mükellefiyeti mirastaki hisselerine göredir.*”⁵⁶ Lakin bu kural, daha önce de belirttiğimiz ve senin de tafsilatıyla öğrenmiş olduğun “*fûru bulunduğu zaman mirasa değil yakınlık ve cû'yyete bakılır*” kuralı gereği fûrûnun bulunmadığı durumlar için geçerlidir. Aynı şekilde yukarıda geçtiği üzere, usûlden babanın bulunmaması şartı da vardır.

Şayet sen şöyle bir itirazda bulunacak olursan; “*Hâniyye’de geçtiği üzere, fakir kişinin annesi, baba tarafından dedesi ve bir de öz kardeşi bulunsa; aynı zamanda Hz. Ebubekir’in (r.a.) görüşü olan ve Ebu Hanîfe’nin de kabul etmiş olduğu “nafaka sorumluluğu sadece dedeye ait olur*”⁵⁷ şeklindeki hüküm, senin yukarıda verdiği temel kuralla çelişmektedir. Çünkü bu örnekte usûl ile birlikte akrabadan başka birisi de bulunmaktadır ve her birisi de vâris değildir. Çünkü kardeş, dede bulunduğu için hacb olunmuştur. Bu yüzden yakınlık ve cû'yyete bakılması gerekir. Bu durumda da dededen daha yakın olduğu için nafaka sorumluluğu tamamen annenin üzerine düşmesi icab eder. Şayet sen sadece usûl olarak anne ve dedeyi ele alıp hacb olunan kardeşi işe karıştırmazsan, bu defa da kardeş hiç yokmuş gibi davranmak suretiyle nafakanın üçte biriyle anne, üçte ikisiyle de dede sorumlu olması gerekir.”

Bu itirazına karşılık biz deriz ki;

Sadece Allah’tan yardım isteriz! Kardeşin bulunmadığı, sadece anne ile baba tarafından dedenin bulunduğu bir meselede âlimler, -daha önce de verdiğimiz gibi *Zahiru’r-rivâye’de* geçtiği üzere-⁵⁸ nafakadan mirastaki hisseleri olan anneye üçte bir, dedeye de üçte iki oranında bir sorumluluk yüklemişlerdir. Çünkü onlar, nafaka konusunda dedeyi babanın yerine geçirmemişlerdir.

Dede ile kardeşin birlikte bulunduğu duruma gelince, âlimler burada dedeyi, baba yerine koymuşlardır. Çünkü bu meselede kendisi için nafaka teminini istediğimiz fakir öldüğü zaman dede, kardeşi mirastan hacb etmektedir. Bu durumda dede, babanın yerine geçtiği için baba varmış gibi kabul edildiğinden nafakadan o sorumlu olur. Bundan dolayı fakir kişinin

⁵⁶ Remlî, *Mazharü'l-Hakaik*, vr. 101/b.

⁵⁷ Kâdihân, *a.g.e.*, I, 450.

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 226-227.

baba tarafından dedesi ve kardeşi bulunduğunda nafakadan dede sorumlu olur diye söyledik.

Şayet bu ikisiyle birlikte anne de bulunsa, her ne kadar mirasta dedeye ortak olsa da, fakir kişinin nafaka sorumluluğundan anneye bir şey gerekmez. Zira sen böyle bir durumda dedenin kardeşi hacb etmesi sebebiyle baba yerine geçtiğini öğrenmiştin. Baba sağ olup da anneye birlikte bulunduğu zaman, anne mirasta babaya ortak olsa da nafakadan ona hiçbir sorumluluk yoktur. Aynı şekilde baba takdiren sağ kabul edildiği zaman da durum değişmez. Bu, âlim ve fettah olan Allah'ın (c.c.) bu meseleyi izahta bana gösterdiği bir yoldur.

Üçüncü Bölüm

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan ve anlattıklarımızdan –ki onların tamamı âlimlerimizin usûl ve fûru eserlerinde ya açıkça ifade ettiklerinden veya delâlet yoluyla işaret ettikleri bilgilerden alınmıştır- konu senin için anlaşılır hale gelmiştir. Bununla birlikte her iki çeşidini de içine alarak doğum yakınlığı için kapsayıcı bir kural sana vereceğiz. Böylece kendisine müracaat edildiğinde meselenin bağlanacağı bir kural olmuş olacaktır. Aslında bu da yine yukarıda geçen görüşlerin genelinden ortaya çıkmaktadır.

Bilmediklerini insanoğluna öğretenen yardım isteyerek derim ki:

Bil ki doğumla olan yakınlıkta akrabalarından bulunan kişi ya tek başına olur ya da daha çok kişiyle olur. Buna göre:

1. Şayet bu kişi tek başına ise durum açıktır; vücûbiyet şartları oluşmuşsa nafaka sorumluluğu ona ait olur.

2. Eğer bu yakınlar birden fazla iseler o zaman şu durumlar söz konusu olabilir:

- a) Bunlar sadece fûrûdan olur.
- b) Veya fûrû ile birlikte yakın akrabalarından olur.
- c) Yahut fûrû ve usûl birlikte bulunur.
- d) Veya fûrû, usûl ve yakın akraba bir arada olur.
- e) Veya sadece usûl bulunur.
- f) Ya usûl ve yakın akraba birlikte bulunur.
- g) Ya da sadece yakın akrabadan olurlar.

Böylece yakınların bulunabileceği bütün halleri vermiş olduk. Ancak burada usûl ve fûrûdan oluşan doğumla olan yakınlar arasında bulunmama-

sına rağmen son maddeyi zikretmemizin ve hükmünü izah edecek olmamızın sebebi, akla gelebilecek bütün kısımlara yer vermektir.

Şimdi bu maddeleri sırasıyla açıklayalım.

a) Sadece fûrûdan yakınlar varsa bu durumda yalnız yakınlık ve cüz'iyete bakılır. Yani yakınlık hususunda farklı iseler, cüz'iyet yönünden en yakın olana itibar edilir. Böyle bir durumda mirastaki hisseler hiçbir şekilde itibar edilmez.

—Fakir bir kişinin iki tane çocuğu olsa velev ki bunlardan birisi Hıristiyan ya da kız olsun fark etmez, nafakadan aynı oranda sorumlu olurlar. *ez-Zahîre*'de böyle geçmektedir.⁵⁹

—Fakir bir kimsenin oğlu ve oğlunun oğlu bulunsa, yakınlığından dolayı nafakadan sadece bu kişinin oğlu sorumlu olur. *Bedâi*'de böyle geçmektedir.⁶⁰

—Yine böyle birisinin kızı ve oğlunun oğlu bulunsa, yakın olduğu için nafakadan sadece kız evlat sorumlu olur. *ez-Zahîre*'de bu şekilde geçmektedir.⁶¹

Aynı şekilde bu kurala istinaden, oğlun oğlu ile kızın kızı, yakınlık ve cüz'iyette eşit olduğundan, oğlun oğlu vâris olması hasebiyle tercih edilmemiştir. Zira âlimler bu hususu “*evlatlar arasında mirasa itibar edilmez*” şeklinde açıklamışlardır. Aksi durum söz konusu olsaydı, daha önce de geçtiği üzere nafakanın üçte birinden kız, üçte ikisinden de erkek evlat sorumlu olurdu ve Hıristiyan olan evlat için de nafaka sorumluluğu olmazdı.

b) Fûrû ile birlikte yakın akraba bulunursa, aynı şekilde yakınlık ve cüz'iyete bakılır. Yani yakınlık ve cüz'iyetin her ikisi veya bir tanesi göz önünde bulundurulur, mirasa bakılmaz. Böylece yakın akraba, fûrûnun cüz'iyeti sebebiyle sakıt olur.

—Mesela fakir bir kişinin kızı ve öz kız kardeşi bulunsa her ikisi de vâris olmasına rağmen nafakadan sadece kız evlat sorumlu olur. *Bedâi*⁶² ve *ez-Zahîre*'de⁶³ böyle geçmektedir. Kız kardeş o kişinin cüz'ü olmaması ve kız evladın daha yakın olması sebebiyle kız kardeşin nafaka sorumluluğu yoktur.

—Hıristiyan oğul ile Müslüman olan kardeş bir arada bulunursa nafakadan yalnız oğul sorumlu olur. Mirası tamamen kardeş alsada da durum

⁵⁹ Burhanu's-şerîa', *ez-Zahîre*, vr. 180/b.

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi*, V, 176.

⁶¹ Burhanu's-şerîa', *a.g.e.*, vr. 180/b.

⁶² Kâsânî, *Bedâi*, V, 177.

⁶³ Burhanu's-şerîa', *a.g.e.*, vr. 180/b.

böyledir. *ez-Zahîre*'de böyle geçmektedir.⁶⁴ Bu örnekte yakınlık ve cüz'iyet tamamen oğla ait olduğundan dolayı nafaka sorumluluğu da ona ait olur.

—Fakir kişinin kızının çocuğu ile öz kardeşi bir arada bulunsa, vâris olmamasına rağmen nafakadan kızın evladı sorumlu olur. *ez-Zahîre*'de böyle geçmektedir.⁶⁵ Yani her ikisi de fakir kişiye bir vasıta ile ulaştıkları için yakınlıkta eşit olup, burada cüz'iyet kızın çocuğuna aittir.

Yakın akraba (havâşî) ile kastedilen, nesep sütunundan yani usûl ve fûrûdan olmayandır.

—*ez-Zahîre*'deki şu örnek de bu kurala dâhildir: Bir kişinin kızı ile mevla'l-atâkası bulunsa, her ikisi vâris olsa da nafakadan sadece kız evlat sorumlu olur.⁶⁶ Zira bu örnekte yakınlık ve cüz'iyet ona mahsustur.

c) Fakir kişinin yakını olarak usûl ve fûrû bir arada bulunursa bu durumda yakınlık ve cüz'iyete bakılır. Eğer bunlar yeterli olmazsa tercih sebebine bakılır. Bu da yeterli olmazsa o takdirde mirastaki durumlarına itibar edilir.

—Bir kişinin babası ve oğlu bulunsa “*sen ve malın babana aitsiniz*”⁶⁷ hadisine binaen tercih sebebiyle nafakadan oğul sorumlu olur. *Bedâî*⁶⁸ ve *ez-Zahîre*'de⁶⁹ böyle geçmektedir. Yani her ikisi de yakınlık ve cüz'iyette eşit olurlarsa durum bu şekildedir.

Aynı husus fakir kişinin annesinin ve oğlunun bulunduğu durum için de geçerlidir. Zira metinlerde âlimler şöyle demektedir: “*Çocuğa, ebeveyninin nafakasında hiç kimse ortak olmaz.*”

Bahr adlı eserde müellif şöyle demektedir: “*Çünkü ebeveyn için oğlun malıyla ilgili hadisin teviliyle bir nass söz konusudur. Ve yine çocuk, ebeveyne insanlar içinde en yakın olan kişidir.*”⁷⁰ Bu durum zannedildiği gibi babaya has olmayıp anne için de geçerlidir.

—Dede ile oğlun oğlunun bulunduğu durumda mirastaki oranları nispetinde altıda bir ile dede, altıda beşi ile de oğlun oğlu sorumlu olur.⁷¹ Çünkü yakınlıkta her ikisi de eşit olup mirastan başka tercih sebebi de bulunmamaktadır. *Bedâî*'de böyle geçmektedir.⁷²

⁶⁴ Burhanu's-şerîa', a.g.e., vr. 180/b.

⁶⁵ Burhanu's-şerîa', a.g.e., vr. 180/b.

⁶⁶ Burhanu's-şerîa', a.g.e., vr. 180/b.

⁶⁷ Ebu Dâvud, “Büyü”, 79; İbnu Mâce, “Ticârât”, 64.

⁶⁸ Kâsânî, a.g.e., V, 176.

⁶⁹ Burhanu's-şerîa', a.g.e., vr. 179/b.

⁷⁰ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 226.

⁷¹ bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 162, 95.

⁷² Kâsânî, *Bedâî*, V, 178.

—Fakir bir kişinin babası ile oğlunun oğlu yahut kızının kızı bir arada olduğu durumda hüküm, nafakadan babanın sorumlu olması şeklindedir. Çünkü cüz’iyyette baba daha yakın olduğu için eşitlik söz konusu olmaz, yakınlık şeklinde bir tercih sebebi bulunmaktadır. Bu mesele *ez-Zahîre* ve *Bedâi*’den alınan yukarıdaki kurala dâhildir. Aynı şekilde metin sahibi âlimlerin “*babaya, oğlunun nafakası hususunda hiç kimse ortak olmaz*” şeklinde beyan ettikleri kuralın kapsamına da girmektedir.

d) Usûl, fûrû ve yakın akrabanın bir arada bulunduğu durumdur. Bunun hükmü üçüncü kısmın hükmü gibidir. Çünkü sen, fûrûnun cüz’iyyet ve yakınlıktan dolayı tercih edilmesiyle yakın akrabayı düşürdüğünü öğrenmiştin. Böylece sanki usûl ve fûrûdan başka kimse yokmuş gibi oldu. Bu durum aynı üçüncü kısımdaki gibidir.

e) Sadece usûlün bulunduğu durum. Eğer usûl arasında baba varsa o zaman nafakadan sadece onun sorumlu olacağı hakkında söze hacet yoktur. Zira fıkıh kitaplarında geçtiği üzere babaya, oğlunun nafakası hususunda hiç kimse ortak olmaz.

Babanın bulunmadığı duruma gelince, burada iki ihtimal söz konusudur: Ya usûlün bir kısmı vâris olur, ya da hepsi vâris olur.

Birincisinde (usûlün bir kısmının vâris olduğu durumda) cüz’iyyet bakımından en yakın olana bakılır. *Gunye*’de geçtiği üzere fakir kişinin annesi ve anne tarafından dedesi varsa nafakadan anne sorumlu olur. Zira anne daha yakındır.⁷³

Remlî’nin *Haşiyesi*’nde şöyle geçmektedir: “*Dedeler ve nineler bir arada bulunduklarında onlardan biri, varis olmasını gerektirecek bir viladet başına sahip olmasa bile⁷⁴ nafaka sorumluluğu en yakın olan dedeye veya nineye düşer.*”⁷⁵

Şayet nafakaya muhtaç olan fakirin usûlünden olan kişiler (dedeler ve nineler) vâris olanıyla olmayana yakınlıkta eşit konumda iseler, âlimlerin söylediklerinden anlaşıldığı üzere vâris olan tercih edilir. *Bedâi*’de geçen “*doğumla olan akrabalıkta tercih sebebi yoksa mirasa itibar edilir*”⁷⁶ ifadesiyle bu husus açıktır.

—Şu misal bu kurala göredir: Bir kişinin anne tarafından dedesi ile baba tarafından dedesi bulunsa, mirastaki duruma itibar edilerek nafakadan sadece baba tarafından olan dede sorumlu tutulur.

⁷³ Ebu’r-Reca, *Gunyetü’l-Münve*, vr. 58/b.

⁷⁴ Burada daha önce hakkında bilgi verdiğimiz gayri sahih dede/nine ile ilgili husus söz konusudur. bk. 24 no’lu dipnot.

⁷⁵ Remlî, *Mazharü’l-Hakaik*, vr. 102/b.

⁷⁶ Kâsânî, *a.g.e.*, V, 176.

İkinci duruma gelince, yani usûlden bulunanların hepsi vâris olduğu zamanı kastediyorum, mirastaki oranlarına göre sorumlu tutulurlar.

—Mesela, anne ile baba tarafından olan dede bir arada bulunsa, nafakadan üç paydayla⁷⁷ her ikisi de sorumlu tutulur. *Zâhiru'r-rivâye*,⁷⁸ *Hâniyye*⁷⁹ ve diğer eserlerde bu şekilde gelmiştir.

f) Usûl ve yakın akrabaların birlikte bulunması. Bu iki gruptan birisi vâris değilse, cüz'iyetin tercih sebebi olması dolayısıyla nafakadan sadece usûlden olan akraba sorumlu olur. Mirasta da ortak değiller ki miras oranlarına itibar edilsin. Bunun için usûlden olan akraba, nafaka sorumluluğu için takdim edilir. İster usûlden birisi vâris olsun isterse onunla birlikte olan diğer yakın akraba vâris olsun durum değişmez.

Birinci durumun (usûlün tek vâris olması) misali *Hâniyye*'de geçtiği üzere şöyledir:

—Fakir kişinin baba tarafından dedesi ile öz kardeşi bulunsa nafakadan dede sorumlu olur.⁸⁰

İkinci durumun (usûlle birlikte yakın akrabanın vâris olması) misali ise *Gunye*'de şöyle geçmektedir:

—Anne tarafından dede ile amcanın bir arada olduğu durumda nafakadan dede sorumlu olur.⁸¹ Yani mirasçılıkta müstereklik bulunmamasına rağmen her ikisinde de dede, cüz'iyet yönünden nafaka sorumluluğunda tercih edilmiştir.

Bu iki gruptan yani usûl ve yakın akrabadan bulunanların hepsi vâris ise o zaman mirastaki duruma göre bir nafaka sorumluluğu yüklenilir.

—Anne ile birlikte asabeden olan kardeş veya kardeş oğlu yahut amca bir arada bulunsa anne nafakanın üçte birinden diğer asabe olan ise üçte ikisinden sorumlu olur. *Bedâi*'de böyle geçmektedir.⁸²

Bu grupta, mirasçı olsun olmasın usûlden olanlar birden fazla iseler, o takdirde beşinci gruba ait kuralları onlara uyguluyoruz.

—Mesela birinci örneğimizde anne tarafından olan dede, baba tarafından olan dedeyle birlikte bulunsa mirastan dolayı tercih edileceği için, baba tarafından olan dedeyi öne geçiririz.

⁷⁷ Üçte birinden anne, üçte ikisinden dede sorumlu tutulur. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s.162.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 226-227.

⁷⁹ Kâdihân, *Fetevâ-i Kâdihân*, I, 449.

⁸⁰ Kâdihân, *a.g.e.*, I, 450.

⁸¹ Ebu'r-Reca, *Gunyetü'l-Münîye*, vr. 58/b.

⁸² Kâsânî, *Bedâi*, V, 178.

—İkinci örneğimizde de anneyle birlikte anne tarafından olan dede bulunsa, miras ve yakınlıktan dolayı tercih edileceği için anne, dedenin önüne geçirilir.

—Aynı şekilde son örnekte anne ile birlikte anne tarafından olan dede de bulunsa yukarıda söylediğimiz gibi anneyi dedeye takdim ederiz. Eğer onunla birlikte baba tarafından dede bulunursa nafaka sorumluluğu tamamen bu dedeye ait olur. Çünkü baba tarafından olan dede, baba konumunda olduğu için kardeşi, kardeş oğlunu ve amcaı hacbeder. Dedenin baba konumuna geçmesi tahakkuk edince anne her ne kadar mirasta onunla birlikte olsa bile nafakadan onunla birlikte sorumlu olmaz. Bu durum babanın gerçekten hayatta bulunduğu durumlardaki hüküm gibidir. Nitekim bu faslın biraz öncesinde bu konuyu ifade etmiştik.

İşte verdiğimiz bu bilgi, daha önce geçen bölümlerde doğru bir şekilde verdiklerimizin özüdür. Bu, Melik ve Vehhab olan Allah'ın gücüyle, karışıklık ve düzensizlikten uzak olan bir bilgidir.

g) Sadece yakın akrabanın bulunduğu kısım. Âlimlerin bu konudaki sözleri sebebiyle konu gayet açıktır. Onların dediği şey şudur: Yakın akrabanın nafaka sorumluluğunda onun, mahremiyet meydana getiren bir akrabalığa sahip olması dikkate alınır. Eğer sütkardeşliğinde olduğu gibi rahim dışı bir mahremiyet varsa bu durumda nafaka sorumluluğu olmaz.

Aynı şekilde amcaoğlu gibi mahrem olmayan rahim sahipleri vâris olsa da nafaka sorumlulukları yoktur. Mahremiyetin akrabalık cihetinden olması icab eder. Bu, amcaoğlunun aynı zamanda sütkardeşi olması gibi bir durumdan sakınmak için önemlidir (böyle bir durumda aynı zamanda sütkardeş olan amcaoğlunun nafaka sorumluluğu yoktur).

Âlimler, bu grupta mirasa yani mirasçılar arasında bulunabilme durumuna itibar etmişler, mirastan bilfiil pay almış olmaya bakmamışlardır.

Mahremiyet ve mirasçılar arasında olma hususunda müsavî olundığında, mirastan pay alanlar tercih edilir.

—Mesela dayı ve amcaoğlu bulunduğu zaman nafakadan dayı sorumlu olur. Çünkü dayı, rahimle olan mahrem akrabalarındandır ve (bu misalde) amcaoğlu bulunmadığı zaman da mirastan pay alabilmektir. Amcaoğluna ise mirasın tamamını almasına rağmen mahrem olmadığı için nafaka sorumluluğundan bir şey gerekmemektedir.

—Dayı ile amca bir arada bulunduğu zaman nafakadan amca sorumlu olur. Çünkü her ikisi de rahimle olan mahremiyette eşit olup amca, hakiki vâris⁸³ olmasından dolayı tercih edilmiştir.

⁸³ Mirastan pay alması kastedilmektedir.

—Amca, hala ve teyzenin bulunduğu durumda nafakadan aynı şekilde amca sorumlu olur. Şayet amca fakir ise hatimede açıklanacağı üzere bütün mirası aldığı için o yok kabul edilerek, hala ve teyze mirastaki oranlarına göre hala üçte iki teyze de üçte birle sorumlu olur.

Bir uyarı: *Gunye*'de şöyle denmiştir:

—Fakir kişinin amcası ve annesinin babası olan dedesi bulunsa mirası amca alsa bile nafakadan annenin babası sorumlu olur.

—Şayet bu kişinin annesi ile annesinin babası bulunsa nafakadan annesi sorumlu olur.⁸⁴

Yine *Gunye* müellifi şöyle demiştir: “*Burada büyük bir problem vardır. Çünkü bu mesele Kitab'ta*⁸⁵ *şu şekilde geçmektedir: Fakir kişinin her ikisi de zengin olan annesi ve amcası bulunsa nafakanın üçte birinden anne, üçte ikisinden de amca sorumlu olur.*”⁸⁶

Burada anne amcadan daha yakın kabul edilmedi. Hâlbuki yukarıdaki örnekte annenin babası amcadan daha yakın kabul edildi. Bu yüzden annenin babasıyla birlikte anne bulunduğu zaman, nafakadan annenin babasının sorumlu olması gerekti. Ancak buna rağmen o misalde nafaka sorumluluğu anneye yüklendi. Burada cevabı daha da karışık olan fer'i bir mesele ortaya çıkar. O da şudur: Fakir kişinin, hepside zengin olan annesi, amcası ve annesinin babası bulunsa, şu sebeple nafakadan sadece annenin sorumlu olması muhtemeldir: *annenin babası, amcadan daha yakındır; anne de annenin babasından daha yakın olduğuna göre anne amcadan daha yakın olmuştur*. Böyle olunca *Kitab*'ın cevabı terk edilmiş olur. Bir de annenin üçte birle, amcanın da üçte ikile sorumlu olması muhtemeldir.

Bunu *Bahr*⁸⁷ ve diğer eserler de nakletmişler ancak buna cevap vermemişlerdir.

Ben derim ki sen, esasında burada bir karışıklığın olmadığını, daha önce verdiğimiz genel kuraldan dolayı bilirsin. Şöyle ki dedenin (annenin babasının) amcaya takdimi için söylenen şey, dedenin anne ve amcaya mirasta ortak olmamakla birlikte cüz'iyetten dolayı tercih edilmiş olmasıdır. Burada *Kitab*'ın anneyi amcaya takdim etmemekteki dayanağının aksine sadece cüz'iyet göz önünde bulundurulmuştur. Anne ve amcayı mirastan

⁸⁴ Ebu'r-Reca, *Gunyetü'l-Münve*, vr. 58/b.

⁸⁵ Haneffî Mezhebinde mutlak olarak *Kitab* denildiğinde Kudûrî'nin fûrû fıkha dair telif ettiği eseri kastedilir. İbn Âbidîn, ilerleyen sayfalarda Kudûrî'nin görüşünden bahsetmesini de göz önünde bulundurarak verilen bu bilginin Kudûrî'nin eserinden aktarıldığı sonucuna vardık. Ne var ki bu eserin Kitâbu'n-nafakât bölümünde böyle bir bilgiyi bulamadık. bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed Kudûrî (v. 428/1037), *Mukayyed Kitâbü'l-Kudûrî*, s. 133- 137, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1315.

⁸⁶ Ebu'r-Reca, *a.g.e.*, vr. 58/b.

⁸⁷ İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, IV, 230-231.

pay aldıkları için nafakadan mirastaki oranlarına göre sorumlu tutmuştur. Hayrû'r-Remlî de bu şekilde bir izahta bulunmuştur.⁸⁸

Bu meseleden ortaya çıkan ve müşkül görünen durum, aynı şekilde daha önce verdiğimiz bilgilerden dolayı açıktır. Çünkü usûl ile yakın akraba birlikte bulunduğu ve her iki sınıf da vâris olduğu zaman, mirastaki oranlarına itibar edilir. Böylece anne üçte bir, amca üçte iki ile sorumlu olur. Anne, yakınlık ve mirastan dolayı tercih edildiği için annenin babası sakıt olur. Hocalarımızdan olan son dönem âlimlerinden birisi özellikle bu mesele için bu şekilde fetva vermiştir.

Aynı şekilde Allame Hayrû'r-Remlî *Bahr Haşiyesi*'nde şöyle demiştir: “Bu müşkül olan fer'i meselede yapılması gereken şey, annenin üçte bir, amcanın da üçte iki oranında sorumlu olmasıdır. Zira her ikisi de vâristir. Annenin babası anneye sakıt olmuştur. Böylece annenin babası ölü gibi olmuştur. İyi-ce düşün! Bu durum sana açıklığa kavuşur.”⁸⁹

Bu söylenenler daha önce verdiklerimize muvafık olarak onları teyid etmekte ve *Kitap*'taki meseleye de muhalif olmamaktadır. Muhakkak ki Allah, doğru olanı bildirir.

Hatime

Bil ki bütün verdiğimiz bilgilerden şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır; nafaka sorumluluğu sadece mevcut yakınlardan zengin olanlarına vâcibdir. Zira nafaka ancak zengin olanlara vâcibdir, kazanma imkânı olsa da zengin olmayana vâcib değildir. Ancak bu kural, mutlak olarak doğumla olmayan yakınlar için söz konusudur.

Doğumla olan yakınlığa gelince, burada bakılır:

1. Şayet nafakayı karşılayacak kişi baba ise o zaman nafakadan sorumlu tutulması için zenginlik değil nafakayı temin edebilme imkânı yeterli olur. Baba fakir olup çalışabilecek durumda ise fakir olan küçük çocuklarının, yatalak olan erkek evladının ve sıhhatli olsalar da kız çocuklarının nafakasından sorumlu olur. Dedeleri zengin olsa bile onların nafakasını temin etmek dedeye farz olmaz. Sadece daha sonra babadan tahsil edilmek üzere dede, torunlarının nafakasıyla sorumlu tutulur. Çünkü çalışmaya gücü yeten baba var iken nafaka dedeye vâcib olmaz. Dedeye, kazanma imkânı bulunan fakir oğlunun nafakasını karşılamak vâcib değilken torunlarının nafakasını karşılamak nasıl vâcib olsun!

Şu da var ki şayet baba yatalak ise onun ve çocuklarının nafakasını dedenin karşılamasına hükmolunur.

⁸⁸ Remlî, *Mazharü'l-Hakaik*, vr. 101/a-b.

⁸⁹ Remlî, *a.g.e.*, vr. 102/b.

2. Eğer nafakayı karşılayacak kişi fakir ve geçimini temin eden bir oğul ise ve çalıştığından da artıyorsa o fazlalıkla babasının nafakasını karşılamaya icbar edilir. Eğer çalıştığından bir şey artmıyorsa ve bu kişinin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri varsa o takdirde babasını da onların arasına katar. Bunun tamamı *Bedâi'*de mevcuttur.⁹⁰

Ebeveynin nafakasının vâcib olmasında mücerred fakirliğe⁹¹ itibar edilir. *ez-Zahîre*'de geçtiği üzere *Zahiru'r-rivaye*'de⁹² bu şekilde geçmektedir.⁹³

Ebeveynin dışındakilere gelince küçüklerin, kötürümlerin, kız evlatların ve elinden iş gelmeyenlerin yahut sosyal konumlarından dolayı çalışmasında ar olanların nafakası için fakirlik ve geçimini temin etmekten aciz olmaya bakılır. *ez-Zahîre*'de böyle geçmektedir.⁹⁴ *Mülteka* ve diğer eserlerden aktardığımız ilim öğrenmeyi de bunlar arasında zikretmiştik.

Bil ki yukarıda *Bedâi'*den almak suretiyle verdiğim “*baba fakir olduğunda nafaka dedeye farz olmaz*” sözü fıkıh kitaplarının ve onların şerhlerinin ibaresinden anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, baba üzerine nafakayı vâcib kılmayı zenginlikle kayıtlamamışlardır. Ancak bu, *ez-Zahîre*'de *Kudûrî*'den nakledilmiştir. Bu nakilden önce müellif şöyle demiştir: “*Kitap'ta şu şekilde geçmektedir: Nafaka hakkı talebi mevzuunda, baba ölü olduğunda veya diri olup fakir olduğunda dede, baba yerindedir. Çünkü nafaka sorumluluğunun zengin olana bağlanması hususunda fakir olan kimse ölü sayılır.*”⁹⁵ Müellif konuya şu şekilde devam etmiştir: “*Mezhebde sahih olan görüş budur. Kudûrî'nin söylediği, Hasan b. Salih'in sözüdür. Hassaf'ın Edebü'l-kâdî eserinin şerhinde*⁹⁶ *Sadrü's-şehid böyle zikretmiştir.*”⁹⁷

Ancak *ez-Zahîre*'de müellif şöyle demiştir: “*Baba fakir olup anne zengin ise çocukların nafakasından anne sorumlu tutulur. Ancak bu, zengin olduğunda ödemek üzere babaya bir borç olarak kabul edilir. Çünkü baba fakir de olsa küçük çocuklarının nafakasından kendi nafakasıymış gibi sorumludur. Burada anne, kâdînin emriyle, kocası için vâcib olan bir vazifeyi, kocasının imkânı olduğunda (çocuğun nafakası için yaptığı masrafları) geri almak şartıyla yerine getirmiştir. Anne bu vazifeyi yerine getirmede diğer akrabalarından daha uygundur.*”⁹⁸

⁹⁰ Kâsânî, *Bedâi'*, V, 188.

⁹¹ Yani çalışıp kazanma imkânı olsa bile hâlihazırda fakir iseler oğul, nafakadan sorumlu tutulur.

⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 222.

⁹³ Burhanu's-şerîa', *ez-Zahîre*, vr. 180/a.

⁹⁴ Burhanu's-şerîa', *a.g.e.*, vr. 181/a-b.

⁹⁵ *Kitâb'ın* ilgili bölümünde böyle bir bilgiye rast gelmedik. bk. Kudûrî, *Kitâb*, s. 133-137.

⁹⁶ Sadrü'sşehîd, *Şerhu edebi'l-kâdî*, s. 570, (thk. Ebû'l-vefâ Efgânî, Ebû Bekr Muhammed Hâşimî), Beyrut 1414/1994.

⁹⁷ Burhanu's-şerîa', *a.g.e.*, vr. 181/a.

⁹⁸ Burhanu's-şerîa', *a.g.e.*, vr. 176/a.

Bu hususun, onun ilk önce söylediğine aykırı olduğu aşikârdır. Çünkü şayet baba ölü gibi kabul edilirse nafaka, daha sonra babadan alınmamak üzere anneye vâcib olur. Bu hüküm fıkıh metin ve şerhlerinde olan “*evladının nafakasında babaya hiç kimse ortak olmaz*” şeklindeki malumata ve *Hâniyye*’de geçen “*küçük çocukların ve fakir kızların nafakası babaya aittir, başkası ona bu hususta ortak olmaz ve fakirlikten dolayı da bu sorumluluk düşmez*”⁹⁹ kaydına muvafık ve onları teyid etmiş olur.

Böylece Kudurî’nin rivayetinin zayıf olmayıp, fıkıh kitaplarının metin ve şerhlerinde geçen tercih edilen görüşleri özetlediği ortaya çıkmış oldu.

Allâme Remlî de hükmün bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki Remlî, *Bahr* adlı eserin müellifinin *ez-Zahîre*’nin de tashih ettiği görüşünü kısaca aktardıktan sonra şöyle demiştir: “*Metin ve şerhlerin düzeltilmesi gerekir.*”¹⁰⁰ Hâlbuki sen onların “*şerh ve metinler fetvalardan öne geçirilir*” sözleriyle birlikte böyle bir düzeltmeye ihtiyaç olmadığından haberdarsın.

Evet şayet baba, fakir olan bir yatalak ise o zaman küçük çocuklarının nafakası dede, anne veya diğer yakınlar üzerinedir. Babanın ölü gibi kabul edileceğinde ihtilaf söz konusu değildir. *ez-Zahîre*’de de aynı şekilde geçmektedir. Müellif şöyle der: “*Eğer baba yatalak ise küçük çocukların nafakasını dedenin karşılamasına hükmedilir, bir başkasına müracaat edilmeyeceği hususunda ittifak vardır. Zira bu durumda dede, babanın nafakasını karşıladığı gibi küçük çocukların nafakasını da karşılar.*”¹⁰¹

Yine bil ki nafakanın kendilerine vacib olduğu fakir ve zengin akrabalar birlikte olduğu durumda:

1. Fakir olana bakılır; şayet mirasın tümünü alıyorsa hiç yokmuş gibi kabul edilir. Sonra nafakayı hak edenin vârislerine bakılır; geri kalan vârisler, mirastaki hisseleri oranında nafakadan sorumlu tutulurlar.

2. Eğer fakir olan, mirasın tamamını almıyorsa bu durumda nafaka ona ve diğer vârislere pay edilir. Burada fakir olan kişinin hesaba katılması zengin olanların paylarını ortaya çıkarmak içindir. Sonra buna bakılarak bütün nafaka zengin olanlara yüklenir. Bu husus *Hâniyye*¹⁰² ve diğer eserlerde de bu şekilde gelmiştir. Ancak fakir olan kişi baba ise yukarıda verdiğimiz bilgilerden öğrendiğin üzere diğerlerinden farklı olarak, sadece yatalak olduğunda ölü gibi kabul edilir. Bunun farkında ol!

Bu kuralı açıklamak için örnekler verilecektir:

⁹⁹ Kâdîhân, *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 445.

¹⁰⁰ Remlî, *Mazharü'l-Hakaik*, vr. 101/b.

¹⁰¹ Burhanu’ş-şeria’, *ez-Zahîre*, vr. 181/a.

¹⁰² Kâdîhân, *a.g.e.*, I, 449.

—Küçük çocuğun, her ikisi de zengin olan annesi ve öz kız kardeşi ile bunlarla birlikte fakir olan baba bir kız kardeşle anne bir kız kardeşi bulunsa nafakadan dört paydayla anne ve öz kız kardeş sorumlu olur.¹⁰³ Diğerlerine bir şey gerekmez. Şayet bu misalde nafaka sorumluluğu olmayanlar yok kabul edilirse mirastaki oranlarına göre nafakanın beşte üçünden kız kardeş, beşte ikisinden de anne sorumlu olurdu.¹⁰⁴

—Fakir kişinin fakir olan annesi ile annesinin zengin olan öz ve üvey kız kardeşleri bulunsa, nafakadan anne baba bir olan teyze sorumlu olur. Çünkü anne bütün mirası alır. Bu yüzden anne yokmuş gibi kabul edilir. Annenin nafakasına gelince kız kardeşleri şu oranlarla onun nafakasından sorumlu olurlar; öz kız kardeş beşte üç, baba bir kız kardeş beşte bir, anne bir kız kardeş de beşte bir.

—Fakir ve yatalak bir adamın fakir olan küçük bir çocuğu ile öz ve üvey olmak üzere zengin olan üç tane kardeşi bulunsa, bu adamın nafakasından, mirastaki hisselerine göre altıda beşinden öz kardeşi, altıda birinden anne bir kardeşi sorumlu olur. Bu kişinin çocuğunun nafakasına gelince ondan sadece çocuğun öz amcası sorumlu olur. Zira baba, oğlunun bütün mirasını alması sebebiyle yok kabul edildiğinde çocuğun vârisi sadece öz amcası olur. Bundan dolayı nafakadan da tek başına sorumlu tutulur. Bu çocuk, kız olsa onun ve babasının nafakasından sadece babasının öz kardeşi sorumlu olurdu. Az önce oğlun misalinde dediğimiz gibi kız evlat olduğunda da baba yokmuş gibi kabul edilir.

Babanın nafakasına gelince bu durumda diğer kardeşlerinden hiç birisi vâris olmadığı halde kız evlatla birlikte öz kardeşi vâris olduğu için oğlun hilafına kız evlat burada yok kabul edilmez. Çünkü oğulla birlikte babanın kardeşlerinden hiç biri vâris olmaz. Bu yüzden oğlu yok kabul etmek gerekir. Oğlu yok saydığımızda babanın mirası altıda bir anne bir kardeşe, altıda beşi de öz kardeşe olmak üzere bu iki kardeş arasında paylaşılır. Nafakadan da aynı oranlarda bu ikisi sorumlu olur.

—Yine bu misalde kardeşlerin yerine öz, ana bir ve baba bir kız kardeşler bulunsa ve çocuk da erkek çocuğu ise olsa bu durumda nafakadan beş payda üzerinden kız kardeşler sorumlu olur. Çünkü kız kardeşlerden hiç birisi oğul ile birlikte vâris olmazlar. Bu yüzden erkek çocuk yokmuş gibi kabul edilir. Böylece babanın mirasını beşte üç öz kız kardeş, beşte bir baba bir kız kar-

¹⁰³ Burada anne ve üvey kardeşler mirastan 1/6'şar üç hisse alırlar, öz kız kardeş ise 3/6 oranında bir hisse alır. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 99, 133, 143. Fakir olan kız kardeşlerin hisseleri, zengin olan anne ve öz kız kardeşin hisseleri oranınca onlara yüklenince anne ¼, öz kız kardeş ise ¾ oranında nafakadan sorumlu olurlar.

¹⁰⁴ Bu takdirde nafaka ödemekle sorumlu olanlar anne ve öz kız kardeşler. Bu durumda anne, varislerden sadece öz kız kardeş olacağı için 2/6 oranında miras alır. Öz kız kardeş de kardeşler sınıfından tek kendisi kaldığı için 3/6 oranında mirastan pay alır. bk. Aktan, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, s. 99, 133. 1/6 oranındaki pay, red tekrar varislere pay edilince anne 2/5; öz kız kardeş de 3/5 oranında bir pay hak eder ve nafakadan sorumlulukları da bu oranda olur.

deş, diğer beşte birini de anne bir kız kardeş almak üzere red yoluyla paylaşırlar. Nafakadaki sorumlulukları da bu oranlarla olur. Oğlun nafakasına gelince bize göre bundan sadece öz kız kardeş sorumlu olur. Çünkü oğlun mirası baba olmadığı zaman öz kız kardeşe kalır. Bu yüzden nafakasından da o sorumlu olur. Bu bilgiler, İmam Kâdîhân'ın *Fetvalar*'ından¹⁰⁵ özetle alınmıştır.

Ben derim ki Dimeşk müftüsü olan merhum Ali Efendi el-Muradî'nin fetvalarından olan şu mesele de bu kuralla ilgilidir:

—Bu zata, birisi zengin diğeri fakir olan iki kız evladı ile asabesi olan erkek kardeşinin zengin dört tane oğlu bulunan bir kadının durumu sorulmuş, o da nafakanın yarısından zengin olan kız çocuğun diğer yarısından da kardeş çocuklarının sorumlu olacağı şeklinde cevap vermiş ve şöyle demiştir: “*Zengin kız evlat ve kardeş çocukları mirastan üçte birlik paylar aldıkları için fakir olan kız evlat da önce hesaba dâhil edildi. Nafaka sorumluluğu hesap edilirken de bu fakir kız evlat sakıt olmuştur. Nafaka diğer üçte ikiyi alan zenginlere vacib olmuş, onların arasında da yarı yarıya pay edilmiştir.*”

—Yine bu zata fakir bir çocuğun nafaka durumu sorulmuş; bu çocuğun fakir bir annesi, zengin olan baba tarafından ninesi ile amcası vardır. Buna da mirastaki oranlarına göre ninenin altıda birle, amcanın da altıda beşle sorumlu olacağını söylemiştir.”

—Baba tarafından fakir bir dede ile zengin olan anne ve amcaları bulunan yetimler hakkındaki soruya ise *dede fakir olduğu, amcaların da dede sebebiyle mirastan pay alamaması nedeniyle nafakanın tamamından annenin sorumlu olacağı* şeklinde cevap vermiştir.

Bana göre birinci sorunun cevabında hata vardır. Doğrusu ise nafakanın tamamından zengin olan kız evlادın sorumlu olmasıdır. Zira fıkıh metinlerinde ebeveynin nafakasında çocuğa kimsenin ortak olmayacağı belirtilmektedir. Diğer kız evlat fakir olduğu için nafakadan sorumlu olmaz. Kardeş çocukları ise yakın akrabadan oldukları için sorumlu tutulmazlar.

Daha önce verdiğimiz bilgilerden şu temel kuralı öğrenmiştin: Fürudan birisinin bulunduğu zaman yakın akraba nafaka sorumluluğundan sakıt olur. Şu misallerde olduğu gibi:

—Kızı ile öz kız kardeşi bulunan fakir bir kişinin nafakasından sadece kız evlat sorumlu olur. Kardeş çocuklarından daha yakın olsa bile öz kız kardeşe nafakadan bir sorumluluk yoktur.

Bundan daha uygun olan misal şöyledir:

—Fakir kişinin Hristiyan olan oğlu ile Müslüman olan kardeşi bulunsa nafakadan oğul sorumlu olur. Mirasın tamamını kardeş almasına rağmen nafakadan her hangi bir sorumluluğu yoktur.

¹⁰⁵ Kâdîhân, *Fetevâ-i Kâdîhân*, I, 449.

Yine ikinci sorunun cevabı da doğru değildir. Zira burada anne mirasın tamamını almıyor, bu yüzden yok kabul edilemez. Hatime bölümünde bu konuyla ilgili verdiğimiz kuraldan öğrendiğin gibi bu esas, mutlak olarak mirasın tamamını almayanları –onunla birlikte başka varisler olmasa bile– diri kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda burada anneyi diri kabul ettiğimizde nine onunla sakıt olur. Böylece vâris sadece amca olur. Bundan dolayı nafakanın tamamından sadece amca sorumlu olur.

Bu söylediğimiz kurala binaen üçüncü soruda nafaka ödemeyi sadece anneye vacip kıldı. Zengin amcaları fakir dedeyle düşürdü. Baba tarafından olan dede sağ kabul edildiğinde vârisler birden fazla kişi olmayıp sadece anne olduğu için nafakadan da onu sorumlu tuttu. Allah en doğrusunu bilir!

Bu konuya, kimse bunda yanılmasın ve fetva vermeye başlayanlar bu konuların zorluğunu bilsin diye dikkat çektik. Bu mevzu, önceki âlimlerin bile karıştırdığı bir durum olmuştur. Bu mevzuda faziletli kişilerin meseleyi ele alış tarzların da bile yanlışlık olmuştur. Çünkü zevî'l-erhamın tevarüsüyle ilgili meseleler, kısım ve çeşitlerinin çokluğuyla birbirine benzerlik arz eder.

Bakan ve işiten için bu işte kolay olan şey, yukarıda geçen genel kuralları ezberlemektir. Bu yüzden o kuralları almakta en fazla rağbet gösteren ol. Sıkı sıkıya onlara yapış! Muhakkak ki sen onları ne başka bir kitapta göreceksin ne de başka birisinden işiteceksin.

Allah Teala zayıflığı, eksiklikleri, zihninin yorgunluğu ve hatalarına rağmen kendisinden önce kimseye nasib etmediği, bu sahada kimsenin kendisini geçmediği şeyi, sadece kendi lütfuyla onun eliyle ortaya koyduğu, imkânı kıt ve ameli az olan bu kişiye dua eyle.

Bir şiirde rastladığım şu sözü söyleyenin ağzına sağlık:

“Takdir edilmiş şeyler (imkânlar) yardım ettiğinde,

Bu imkânlar âciz olanı kâdir olanlara kavuşturur.”

Evvel- âhir, zâhir- bâtın bütün hamdler Allah’a mahsustur. Sadece Onun nimetiyle salih işlerin tamamlanabildiği Allah’a hamdolsun. Güç ve kuvvet sadece büyük ve yüce olan Allah iledir. Allah’ın salâtı Efendimiz Hz. Muhammed, O’nun âl ve ashabının üzerine olsun.

Bu risalenin müellifi –Allah, onun ruhunu canlandırsın ve kabrini, mezarını nurlandırsın– der ki; bu bereketli ve uğurlu risale, Allah’ın dilemesiyle onu bir araya getiren hakîr kul Muhammed Emin’in –Allah dünya ve ukbada Ona yardım etsin– eliyle ortaya meydana geldi.

1235 hicri yılı Şevval ayı. Hicretin sahibine salât ve selamların en faziletlisi olsun.

MUKATİL B. SÜLEYMAN'IN (ö.150 h.) “TEFSİRÜ HAMSI MİETİ AYETİN MINE’L KUR’AN’İL-KERİM [BEŞYÜZ ÂYETİN TEFSİRİ]” ADLI KİTABININ KISACA TANITIMI VE AHKÂM AYETLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yakup MAHMUTOĞLU*

I. TANITIM

Tahkikini Isaiah Goldfeld’in yaptığı eseri Beşir Eryarsoy Türkçeye kazandırmış, işaret yayınları tarafından [İstanbul 2005, 328 sayfa] basılmıştır. Biz eseri söz konusu baskısından hareketle tanıtacağız.

Kitabın Türkçe önsözünde, bu eserin; bilinen tek nüshasının İngiltere Yazma Eserler Kütüphanesi’nde “or. 06333 no”da kayıtlı bulunan bir ahkâm tefsiri yazması olduğu ve David Fitz tarafından 15.4.1902 tarihinde British Museum’a kazandırıldığı zikredilmektedir. Yine önsözde, eserin, oryantalistlerin gözünden kaçtığı veya dikkatlerini çekmediğinden bahsedilmektedir. Hatta Brockelman’ın GAL adlı eserinde, zikredilen eserin numarasını yanlış verdiğinden, bununla birlikte, Fuad Sezgin’in GAS adlı eserinde, bu kaynağın yararlanma imkânını biraz daha kolaylaştırdığından söz edilmektedir.

Önsöz’de, eserin 103 varaktan oluştuğu ve her sahifede 17 satır olduğu belirtilmektedir. Muhakkik, önsözde, bazı ifadelerle istinaden kitabın Mukâtil b.Süleyman’dan rivayet edildiği yönündeki kanaatinin arttığını ve ayrıca İbn Nedim’in (v. 386 h.) de, “el-Fihrist” adlı kitabında, “*Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine’l Kur’an’il-Kerim[Beşyüz Âyetin Tefsiri]*” adlı eseri Mukâtil b. Süleyman’a ait olarak gösterdiğini belirtmektedir. Bu durumda kitabın, miladi 10. asrın sona ermesinden çok önce telif edildiği ortaya çıkmaktadır.

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Hukuku Doktora Öğrencisi; e-mail: yahmutoglu@hotmail.com

Mukâtil b. Süleyman'ın “*Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine'l Kur'an'il-Kerim*” adlı eseri, kendisi tarafından kaleme alınmış olmayıp, ondan 150 sene sonra kitap haline getirilmiştir. Önsöz kısmında, Mukâtil b. Süleyman'a varıncaya kadar kitabın alındığı şahıslar, rivayet zinciri içerisinde belirtilmiş ve bu halkanın sıhhati üzerinde durulmuştur. Eser ilk ahkâm tefsiri olma özelliğine sahiptir.

Diğer taraftan eseri Türkçeye tercüme eden M. Beşir Eryarsoy, gerek önsözde gerekse eserin metni içerisinde kapalı ve çelişkili gördüğü ifadeleri dipnot kısmında “çeviren” ibaresiyle açmaya ve düzeltmeye çalışarak eklemelerde bulunmuştur. Çeviren, aynı şekilde, eserin metni içerisinde de eklemelerde bulunmuş ve bunları parantez içerisinde göstermiştir.

Klasik fıkıh kitaplarından farklı olarak, önce kişinin iman, namaz, zekât, oruç, hac, umre gibi ef'al-i mükellefinden oluşan vecibeleri tam olarak yerine getirmesi ve başkasına zulüm ve haksızlık yapmaması ile ancak cennete girebileceği; bu sayılan mükellefiyetlerin hepsinin cennete giden yolda bir geçit/basamak olduğu belirtilerek kitaba başlanmıştır. Böylece kitapta ele alınacak olan konular önceden özetlenmiş olmaktadır.

II. ESERİN AHKÂM AYETLERİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Mukatil b. Süleyman'ın, “*Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine'l Kur'an'il-Kerim*” adlı kitabı, fikhî meseleleri en genel hatlarıyla ele aldığı gibi, fikhî meselelerle birlikte, özellikle eserin baş ve son taraflarında iman, âdâb, ah-lâk, tasavvuf gibi meseleleri de genel hatlarıyla ele aldığını görmekteyiz

2. Fikhî meseleler ele alınırken, klasik fıkıh kitaplarının telif ve tasnif sistematiğine uygun ve aynı paralelde olmakla beraber, meselelerin izahında fıkıh kitaplarında olduğu gibi fikhî üslûb içerisinde ve sıkı bir peşpeşelik mevzu bahis değildir. Bunda şu hususların etkili olduğunu söylemek mümkündür:

2.1. Eserin bir ahkâm tefsiri olması; fikhî meseleler, özellikle Kur'an-ı Kerim olmak üzere, naslara dayalı olarak izah edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca ilk ahkâm tefsiri olması bakımından, ahkâm bildiren fikhî meseleleri ihtiva etmekte olup buna karşılık fıkıh alanına girebilecek tüm fikhî konulara yer vermemesi gibi bir dezavantaja sahiptir.

2.2. Bir fıkıh kitabı olmak yerine, ahkâm tefsiri olması; fıkıh ilminin içine giren konuları ele alıp fıkıh mantığı ve sistematiği içinde incelemesi yerine, daha ziyâde karışık bir tarz ortaya koymuştur. Bunda hiç kuşkusuz ilk olmasının etkisi büyüktür.

2.3. Bir yönüyle ahkâm tefsiri olması bir yönüyle de fıkha kaynaklık eden fikhî terminoloji ve literatürün öncesinde kaleme alınmış olması; zira daha sonradan ortaya konan fıkıh kitapları telif ve tasnif açısından giderek daha düzenli ve sistemli hazırlanmaya çalışılmıştır.

3. Söz konusu ahkâm tefsirinin, küçük farklılıklar olmakla birlikte, konuları fıkıh kitaplarıyla aynı sıralamada ele aldığını söyleyebiliriz.

4. Fikhî meseleleri, ayetler ve hadisler ışığında izah eden bir fikhî tefsir olduğu için, konuları ele alışı itibariyle, şekil yönünden fıkıh kitaplarından farklıdır. Konuların ele alınmasında ve sıralanmasında bazı başlıkların veya alt başlıkların takdim-tehir edilmesi ve bazı alt başlıkların başka bir başlık içinde zikredilmesi yönüyle fıkıh kitaplarından farklı bir yapı arz etmektedir. Örneğin fıkıh kitaplarında alışlagelmiş uygulama olarak oruç bahsi zekât bahsinden önce ele alınırken, bu eserde tersi yapılmıştır. Yine temettü haccı, hac bahsi yerine namaz bahsi içinde zikredilmiştir.

5.Yine eserde şekil bakımından başka bir farklılık daha görmekteyiz. O da, konu başlıklarının fıkıh kitaplarından farklı olarak ele alınmasıdır. Eser kitab, bab, fasıl gibi ayrımlara gidilmeden hazırlanmıştır. Hatta daha da ötesi, konular başlık ve alt başlık gibi hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmak yerine, ana başlıklar ve alt başlık, yer yer gelişigüzel ele alınıp incelenmiştir. Örneğin, zekât ve sadaka bahsi anlatılırken aralarından ana babaya, akrabaya, komşuya ve kölelere iyilik yapmaktan bahsedilmiştir. Aynı şekilde harcamalarda iktisatlı davranmaya değinilmek suretiyle zekât ve sadaka konularının kapsamı çok geniş tutulmuş, adeta kişinin malı kazanmasından harcamasına kadar tüm sosyal çevre, ahlakî ve zihnî alt yapı göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır.

6. Tanıttığımız bu eserin, bizzat Mukâtil b.Süleyman tarafından kaleme alınıp alınmadığı tartışmalıdır. Ağırlıklı görüşe göre, Mukâtil b.Süleyman'ın hem *et-Tefsirül Kebir* adlı eseri hem de bu *ahkâm tefsiri*, Abdullah/Ubeydullah b.Sabit tarafından kaleme alınmıştır. Kitabın 35. sayfasının 4 nolu dipnotunda Abdulhalık b. el-Hasan diye geçmekte olan mezkûr şahıs, konuları ele alırken çoğu kez "dedi" veya "Mukâtil dedi" ifadelerini kullanmaktadır.

7. Söz konusu eser, hem fikhî tefsirlere hem de -bazı konuların müşterek oluşu yönüyle- fıkıh kitaplarına öncülük etmesine rağmen işlediği konular bakımından fıkıh alanına giren her konuyu ele almamıştır. Müellif, eserde, kendine göre ahkâm bildiren ayetlerin izah ve tefsirini yapma cihetine gitmiştir. Daha sonra gelen, İmam Şafii (ö.204 h) ve Cassas (ö. 370 h.) gibi ilk dönem diyebileceğimiz âlimler ve de son dönemden, Muhammed Ali es-Sayis (ö. ?) ve Muhammed Ali es-Sabuni (1930 -) vb. müellifler, ahkâm tef-

sirlerini birçok yönüyle Mukatil b.Süleyman'ın bu eseri gibi telif etmişlerdir.¹ Bu bakımdan diyebiliriz ki, kendinden sonraki ahkâm tefsiri yazarlarını bir noktaya kadar etkilemiş veya onlara model olmuştur.

8. Bu eser, bir ahkâm tefsiri olmakla beraber yoğun bir şekilde isnad zinciri ile Peygamber (s.a.v.) efendimize dayandırılan hadislerle doludur. Mukatil b.Süleyman'ın kendi yorumları eserde zikredilen ayet ve hadislerle oranla çok azdır. Bu yönüyle tefsirden ziyâde bir hadis kitabını veya İbn Hazm'ın (ö.456 h) ayet ve hadislerle (nasslara) dayanarak kaleme aldığı "*el-Muhalla bi'l-Asâr*" adlı eserini andırmaktadır.

9. Mukatil ele aldığı hadisleri tam bir isnad zinciri ile zikretmiş olmakla beraber bazen merfu' olarak da hadis tahdis etmiştir. Bu şekilde, merfu' hadis tahdisine örnek olarak, kitabın 37, 40, 89 ve 92 nolu sayfalarındaki rivayetleri verebiliriz. Bazen de, kitabın rivayet halkasının başında bulunan ve Mukâtil b.Süleyman'dan aktarımda bulunan Abdullah/Ubeydullah b.Sabit, Mukâtil'in doğrudan Hz. Nebi (a.s.)'den rivayet ettiği, arada hiç bir râvi zincirinin bulunmadığı (isnadın olmadığı) bir tahdiste bulunmaktadır. Bu tür rivayetlerden birini mezkûr ahkâm tefsirinin 256 nolu sayfasında görmek mümkündür.

10. Mukatil b.Süleyman, *et-Tefsiru'l- Kebir* adlı kuran tefsirini ayet tertip sırasına göre izah etmek suretiyle ele almasına rağmen, *Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine'l Kur'an'il Kerim* adlı ahkâm tefsirini ise genel manada fıkıh kitaplarındaki bazı konularla sınırlı ve abdest, teyemmüm, namaz... v.d. sıralanışa göre ele almıştır. Dolayısıyla müellifin ahkâm tefsiri bu yönüyle kendinden sonraki ahkâm tefsirlerinden farklı bir durum arz eder. Nitekim söz konusu husus itibari ile ahkâm tefsirlerinden ziyâde fıkıh kitaplarına daha çok benzemektedir.

11. Eser, ayetlerin fikhî ve lugavî manalarına ve yer yer fikhî meselelerin ayrıntılarına girmemiş olmak yönüyle de kendinden sonraki ahkâm tefsirlerinden (örneğin, Cassas, Kurtubi gibi âlimlerin ahkâm tefsirlerinden) ayrılmaktadır. Bu yönüyle fıkıh kitaplarından da ayrılmaktadır.

12. Mukâtil b. Süleyman, ahkâm tefsirinde ayetlerin sebep-i nüzulüne nadir olarak, o da çok kısa olmak suretiyle, değinmektedir.

13. Eser, bir fikhî tefsir (ahkâm tefsiri) olmasına rağmen, fıkha dair olan veya zikredilen ayetler içinde geçen ıstılahların ve kavramların izahına çok az değinilmiştir.²

¹ Bkz: Muhammed Ali es-Sayis, *Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm*, (Tahkik, Tahric, Ta'lik: Abdulhamîd Hendâvî), I-IV (2 cilt halinde), Müessesetu'l-Muhtâr, 1. Baskı, Kahire 2001.; Muhammed Ali es-Sabunî, *Revâiu'l-Beyân Tefsîru Âyâtî'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ty.

² Mesela; s.122'de *Atik*, s.162'de *Kelâle*, s.275'de *Zann*, s.276'da *Gıybet* kelimelerinin tanımı yapılmış fakat kelimelerin müştak olduğu kökenlerine ve ıstılah manalarına yönelik herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Burada önemli olduğunu düşündüğümüz bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Mukatil b. Süleyman *Tefsiru Hamsi Mieti Ayetin Mine'l Kur'an'il Kerim* adlı ahkâm tefsirinde neden kelime ve ıstılah manalarına değinmemiş ve ayetlerin fıkha yönelik manalarını açıklamamıştır? Bu sorunun cevabını, bazılarının değindiği gibi,³ Mukatil b. Süleyman *et-Tefsirül Kebir* adlı Kur'an tefsirinde, ayetleri elimizdeki Kur'an tertibine göre, ayet sırasıyla izah etmiş; çoğunlukla da kelime manalarını, sebab-i nüzulleri ve ayetlerin fikhî manalarını belirtmiş' olmasında aramak gerekir. Zira kanaatimizce Mukatil b. Süleyman *et-Tefsirül Kebir* adlı Kur'an tefsiriyle tanıtımını yaptığımız bu *ahkâm tefsirini*, kendi tefsir faaliyetinin birbirini tamamlayan halkaları olarak görmekte olup, tefsirinde verdiği bilgileri ahkâm tefsirinde de tekrar etme/verme gereğini hissetmemiştir.

14. Eserin sonuna doğru "Muhkem Ayetler ve Bakara'nın Sonunda İnzal Edilenler" diye konulan başlık altında ahkâm tefsirlerinden ziyâde tefsir ilmi kapsamında ele alınan muhkem ayetlere dair örnekler serdedilmektedir. Muhkem ayetler ve onların mahiyetleri, özellikleri ve bağlayıcılıkları hakkında bilgi verilmektedir. Diğer taraftan ilk ahkâm tefsiri kabul edilen bu eserde, muhkem ayetler konusuna yer vermek, kanaatimizce, 'ahkâm' ve 'muhkem' kavramlarının iştikaklarının müsterekliğin kaynaklanmasıdır. Nitekim söz konusu başlık altında, bir ahkâm ayetine rabt olunacak veya ondan istinbat edilebilecek bir hükmü bildirmek ve bir fikhî meseleyi ortaya koymaktan ziyâde ayetlerin manaya dalaletinin açıklığı ve kapalılığı itibarıyla Kur'an ayetlerinin bir çeşidini teşkil eden *muhkem ayetlere* misal verilmek suretiyle bazı meselelerin izahı/tefsiri yapılmıştır. Aslında muhkem ayetler bahsi, bilindiği üzere ahkâm tefsiri değil öncelikle tefsir ilmi kapsamında mütalaa edilecek bir mevzudur.

15. Yine, ahkâm tefsiri ile doğrudan alakalı olmayan fakat tefsir ilminin kapsamına dâhil olan "Müşkilü'l-Kur'an" veya "Tevîlu Muhtelifi'l-Kur'an" gibi alanların/meselelerin Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetler misal gösterilmek suretiyle "Bazı Davranışlar ve Vasıflarıyla Anılan Kimselerin İsimleri" başlığında incelenmesi yönüyle ahkâm tefsirinin dışına çıkılmaktadır. Çünkü bu inceleme alanları, ahkâm tefsir(ler)inde -öncelikle- ele alınan konular değil, bilakis daha ziyâde Tefsir usûlü ilminin inceleme alanına girmektedir.

³ İsmail Cerrahoğlu, "*Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*" adlı eserinde bu noktaya temas etmiştir.

İMAM ƏZƏM ƏBU HƏNİFƏNİN METODUNU MƏNİMSƏMİŞ AZƏRBAYCANLI ALİMLƏR

Nizameddin AHMEDOV

İmam Azam Ebu Hanîfenin metodunu izlemiş azərbaycanlı âlimlər

Bu makalede Hanefi hukuk ekolünün Azərbaycana tesirleri araştırılmıştır. Onun Azərbaycanda ilk hukuk ekolü gibi intişarının esas sebebi hanefiliyin devlet seviyyesinde ilk resmi hukuk okulu olmasıdır. Aslı azərbaycanlı olan Muhyittin Mevla Muhammed el-Karabaği, Saleh b. İshak el-Karabaği, Seyyit Yahya eş-Şirvani el-Hanefi, Ali b. Muhammet b. Ali Ez-Zuhi el-Hanefi el-Medeni, Saleh b. Yakub, ez-Zencani el-Hanefi, İshak b. Ahmet el-Erdebili el-Hanefi ve başka âlimlerin Azərbaycanda bu okulun gelişmesinde büyük hizmetleri olmuştur.

Azerbaijani scholars inherited İmam-i Azam Abu Hanifa's method

In this article the influence of Hanafi faith school ruling Azerbaijan for centuries has been analyzed. The main reason of Hanafi school's existing in Azerbaijan was the formation of the first Hanafih figh school. The outstanding members of Azerbaijani Hanafi school Muhyiddin Movla Muhammad al-Garabaghi, Saleh b. Ishaq al-Garabaghi (al-Rumi), Sayid Yahya b. Sayid b. Baheddin ash-Shirvani al Hanafi, Muhammad b. Mahmud b. Ali Abu Nasr ash-Shirvani al-Hanafi, Ali b. Muhammad b. Ali az-Zuhi ash-Shirvani al-Hanafi al Medani, Saleh b. Yagub az-Zanjani al-Hanafi, Ishaq b. Ahmad al-Ardabili al-Hanafi and etc. played an important role on the development of figh school.

Giriş

Azərbaycan orta əsrlərdə çox sayda görkəmli, dünya şöhrətli alim, şair və ədiblər yetişdirən ən böyük müsəlman ölkələrindən biri olmuşdur. Bunlardan Nizami Gəncəvi (1141-1209), Seyid Yəhya əl-Bakuvi (h. ?-868/1464), Əfzələddin Xəqani (1126-1199), Məhəmməd Füzuli (1493-1555), Əbul-Həsən Bəhmənyar (?-458/1065), İmadəddin Nəsimi (1370-1447) və s. kimi həm fiqh, üsuli-fiqh, təfsir, hədis kimi dini elmlərdə, həm də fəlsəfə, kimya, astronomiya, nəcun elmi və s. kimi digər elm sahələrində, eləcə də dilçilik, şeir və ədəbiyyat sahələrində öz töhfəsini vermiş bəzi dahiləri misal göstərmək olar. Azərbaycanın bu görkəmli şəxsiyyətləri eyni zamanda İslam mədəni irsinin zənginləşməsində də mühüm rol oynamışlar.

Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) ikinci xəlifəsi Hz.Ömərin (r.a.) xilafət illərində fəth edilmiş ölkələrdən olan Azərbaycan yeni dövətin (İslamın) yayılması üçün əlverişli şəraitə malik idi. Bu ölkənin əhalisi kütləvi şəkildə İslamı qəbul edərək bu dinə sahib çıxmışdır. İlk dövrlərdən etibarən İslamın hökmranlığı digər Şərq ölkələrinin əksəriyyətində olduğu kimi Azərbaycanda da özünə yer tapmışdır. Beləliklə çox qısa bir zamanda Azərbaycan böyük İslam mərkəzlərindən birinə çevrilmişdir. Bunun səbəblərindən biri də bir çox ölkələrə uzanan ticarət yollarının qovşağı sayılan Azərbaycanın əlverişli coğrafi mövqeyi olmuşdur.

Azərbaycan tarix boyunca müxtəlif xilafətlər hökmranlıq etmişdir. Belə ki, orada əvvəlcə Əməvi, sonra Abbasi xilafətləri hökmranlıq etmiş, abbasilərin tənəzzülə uğradığı və get-gedə parçalanmağa başladığı daha sonrakı illərdə isə Rəvvadilər, Səddadilər, Sacilər və Salarilər kimi mərkəzi-xilafətə bağlı (xilafətdən asılı) yerli dövlətlər tərəfindən idarə olunmuşdur.

Azərbaycanda məzhəblərin yayılması

Azərbaycan eyni zamanda müxtəlif fiqhi məzhəblərin də geniş vüsət aldığı ölkələrdən sayılır. Əhli-sünnə (sünni) məzhəblərindən orada əvvəlcə Hənəfi məzhəbi, hicri IV əsrdən etibarən isə Hənəfi məzhəbi ilə yanaşı qismən Şafii məzhəbi, Şah İsmail Xətai (əs-Səfəvi) hakimiyyətə keçərək Azərbaycanda Səfəvilər dövlətini qurduqdan sonra isə Şiə-İmamiliyyə məzhəblərindən Cəfəri məzhəbi yayılmışdır. İndiyədək bu məzhəblərin hər biri bölgələr üzrə mövcuddur.

Hənəfi hüquq məktəbinin Azərbaycanda hakim məzhəbə çevrilməsi

Məqalənin mövzusu ilə əlaqədar olaraq bir neçə əsr boyunca Azərbaycanda hakim mövqedə olan Hənəfi məzhəbinin bu ölkədəki mövqeyindən qısaca bəhs etmək yerində olardı. Tarixçilərin qeyd etdiyinə görə bir çox böyük İslam ölkələrində olduğu kimi Azərbaycanda da hakimiyyətdə olmuş bəzi dövlətlərin hakim məzhəbi də əsasən məhz Hənəfi məzhəbi olmuşdur. Bu da təbii bir hadisədir. İlk əsrlərdə Hənəfi məktəbindən başqa sırf fiqh məktəbi kimi formalaşmış məktəb olmadığına görə bunun başqa cür olması düşünülə bilməzdi. Bunun ən başlıca səbəblərindən biri Hənəfi fiqh məktəbinin ilk formalaşan fiqh məktəbi olması və hələ Abbasilərin dövründən etibarən bölgələr üzrə qazılar təyin edilərkən əsasən bu məktəbə mənsub olan şəxslərin seçilməsi idi. Belə ki, abbasilərin hakimiyyətinin hələ əvvəllərində ilk dəfə “qazıl-quza” (qazılar qazısı) vəzifəsinə təyin edilən Əbu Yusif (İmam Əbu Hənifənin ən böyük tələbəsi) səlahiyyətinə müvafiq olaraq bölgələr üzrə qazı təyin etdiyi zaman həmrəyliyin mühafizəsi və meydana gələ biləcək problemlərin qarşısının başlanğıcdan etibarən alınması üçün onları eyni bir məktəbin yetişdirmələri olan Əbu Hənifənin davamçılarından seçirdi. Beləliklə bu məktəbin yetişdirmələri bu sahədə uzun təcrübələr qazanmış və Hənəfi hüquq məktəbinin tətbiqatda əsas məzhəb olmasına səbəb olmuşdur. Digər məktəblərin əksəriyyəti isə ilk başlanğıcda əsasən hədis, təfsir, əqidə, kəlam kimi sahələrlə məşğul olduğuna görə qazılıq, məhkəmə və fətva kimi fihhlə bilavasitə əlaqədar sahələrdə Hənəfi məzhəbi qədər inkişaf edə bilməmişdir.

Azərbaycanda hənəfi məzhəbini rəsmi məzhəb olaraq qəbul edən bəzi dövlətlər.

Əvvəlcə Azərbaycanda mövcud olmuş və İmam Əbu Hənifənin məzhəbinin mühüm rol oynadığı bəzi dövlətlərdən qısaca məlumat vermək münasib olardı.

Azərbaycanda ilk yerli islami dövlətlərdən biri uzun müddət hakimiyyətdə olmuş Şirvanşahlar dövlətidir (h.181-784\m.799-1382). Bu əzəmətli dövlət Azərbaycanın şərq bölgələrini əhatə edirdi. Dövlətin hakim məzhəbi isə Hənəfi məzhəbi idi. İlk dövlətlərdən biri də 889-941(h.275-330)-cu illərdə Şimali Azərbaycanın tabeçiliyində olan cənub bölgələrində hakimiyyətdə olmuş, eləcə də indiki Ermənistan ərazilərini də əhatə edən Sacilər dövləti olmuşdur. Bu dövlət Abbasi xilafətindən asılı idi və dövlətin əmirləri abbasi xəlifələrinin canişinləri idi. Sacilər dövlətinin

hakim məzhəbi də Hənəfi məzhəbi olmuşdur. Sacilərdən sonra taxta çıxan, h.318-371(m.931-981)-ci illərdə hakimiyyətdə olmuş Salarilər dövlətində də hakim məzhəb- Şafii məzhəbi də qismən onunla yanaşı hakimiyyətdə iştirak etməklə bərabər- hənəfi məzhəbi olmuşdur¹.

Bu dövlətlərdən biri də Səlcuqilər (h.429-590\m.1038-1194) dövləti zəiflədikdən sonra hakimiyyətə gələn Atabəylər dövlətidir. Övvəllər Səlcuqilərin hökmrənliyi altında olan bütün Azərbaycan əraziləri atabəylərin hakimiyyətinə keçmişdir. Azərbaycanın cənub əraziləri, Arran, Naxçıvan, eləcə də İranın Rəy və İsfahan kimi qərb bölgələri bu dövlətin hakimiyyəti altına girmişdir. Atabəylər dövlətinin hakimiyyəti h.530-cu (m.1136) ildən 622- ci(m.1225) ilədək davam etmişdir. Dövlətin paytaxtı Gəncə şəhəri idi. Atabəylər dövlətinin rəsmi hakim məzhəbi də Hənəfi məzhəbi olmuşdur².

Hənəfi hühuq məktəbinə mənsub bəzi azərbaycanlı alimlər

Azərbaycanda mövcud olmuş bəzi dövlətlər və həmin dövlətlərdə Hənəfi məzhəbinin rolu haqqında qısa məlumatdan sonra məqalənin əsas məqsədinə keçmək istərdik. Məqalənin adından da göründüyü kimi məqsəd bu torpağın yetişdirdiyi, İmam Əbu Hənifənin məktəbinə mənsub olmuş və islami elmlərin inkişafında və yayılmasında payı olan, eləcə də qəza (məhkəmə), ifta (fətva, müftilik) və tədris kimi müxtəlif sahələrdə öz töhfələrini vermiş bəzi alimlərdən bəhs etməkdir. Bu dahi şəxsiyyətlər öz vəzifələrini həqiqi şəkildə yerinə yetirmiş və tarixdə fəzilət və məziyyətlə iz buraxmışlar.

Sözügedən alimlərin bəziləri haqqında qısa məlumat verməyə çalışacağıq:

1. Muhyiddin Mövla Muhəmməd (əl-) Qarabagi (v.tarixi: h.942\m.1535). Bəzi şərq ölkələrinin bir sıra böyük alimlərindən dərslər aldıqdan sonra Rum diyarına (İznikə) gedərək Mövla Yaqub ibn Əlidən dərslər almışdır. M.Qarabaği gecə-gündüz elmlə məşğul olan fəzilət sahibi alimlərdən idi. O, təfsir, hədis, üsul, ərəb dili və əqli elmlərdə mükəmməl biliyə sahib olmuşdur. Zəməxsərinin Kəşşaf adlı təfsirinə və Beyzavinin təfsirinə dair bəzi əsərlər təlif etmişdir. Bunlardan başqa çoxlu sayda əsər qələmə almışdır. Bunlardan bəziləri aşağıdakılardır:

1. “Təlvih” adlı üsul kitabına yazdığı haşiyyə

¹ Aydın Əlizadə, *I-VII əsrlərdə İslam dövlətlərinin tarixi*, s. 332-333.

² Aydın Əlizadə, *a.g.e.*, s. 360-361.

2. “Hidayə” adlı Hənəfi məzhəbinin fıqh kitablarından birinə yazdığı haşiyə.

3. Əllamə əd-Dəvaninin “Risaləti İsbatil-Vücut” adlı əsərinə yazdığı şərh.

4. Sadri-şərianin “Sərhi-l-Viqayə tərz-i “ adlı əsərinə yazdığı haşiyələr

5. Mühazirələrdən ibarət “**Calibu-s-Surur**” adlı əsəri və s.

Onun qeyd edilən və digər bütün əsərləri dövrünün alimləri tərəfindən qəbul edilmiş dəyərli əsərlər sayılır.

M.Qarabaği həlimxasiyyətli, təvazökar, təmkinli, ədib, müdrik, düzgün əqidəli olmuş və dürüst həyat yaşamışdır³. M.Qarabaği haqqında *Tabaqatül-Hənəfiyyə* kitabında belə qeyd edilmişdir: “əl-Muhyil-Əsmər ləqəbilə tanınan İmam fəqih Muhyiddin Yəhya b. Süleyman b. Əli ər-Rumi əl-Azərbaycanının adı hənəfilərin təbaqatında qeyd edilir”⁴.

2. Zühuri ləqəbilə məşhurlaşmış Saleh b. İshaq əl-Qarabaği (daha sonra indiki Türkiyə ərazisinə köçdüynə görə ər-Rumi nisbəsi daşımışdır). 1073-cü ildə Misir qazısı təyin edilmişdir. Beyzavinin *Ənvarut-t-Tənzil* adlı təfsirinə təliqatı, şeirlər divanı və s. risalələri vardır⁵.

Xülasatül-Əsər adlı (tərcumeyi-hal\bioqrafiya kitablarındandır) kitabda onun haqqında belə qeyd edilir: “Zuhuri və İshaq Zadə ləqəbi ilə məşhur Salih b. İshaq əl-Konstantinin əsli şirvanlıdır. Misirin qazıl-quzası(qazılar qazısı) və öz dövrünün bütün kamil alimlərinin şəhadətilə dövrünün fəzilət sahibi böyük şəxsiyyətlərindəndir. Rum diyarının gözəl (alıcənab) şəxsiyyətlərindən və ədiblərindən sayılır. Bu əsrdə (müəllifin yaşadığı əsr nəzərdə tutulur) Rum elindən çıxmış, fəzilətdə, həlimxasiyyətliliyində, nitqinin şirinliyində və ruhi saflıqda ona tay-bərabər alimlərin sayı çox azdır. Tarixi hadisələrə çox gözəl vaqif, nəsəb və tarix elmlərinə dərinlən bələd idi. Külli miqdarda şeir və hekayə əzbərləmişdi. Onun gözəl üslublu təsnifləri (əsərləri, təlifləri) elminin dərinliyini göstərir. Beyzavinin təfsirinə yazdığı təliqatı bunlardandır. Zuhurinin qaralama tipli, heç birini ağ vərəqə köçürmədiyi külli miqdarda risalələri, və türkcə

³ Taşköprüzadə, *Əş-Şəqaiqu-n-Numaniyyə fi ulema-i ed-Devletil-Osmaniyyə*, Beyrut 1395/1975, s. 272; Əhməd b. Muhəmməd əl-Ədnəhvi, *Tabaqatul-Mufəssirin*, (Təhqiq: Suleyman b.Salih əl-Xəzzı) Səudiyyə Ərəbistanı, 1417/1997, (ilk nəşr), s. 375.

⁴ Abdülqadir b. Əbul-vəfa, Əbu Muhəmməd Muhəmməd b.Əbil-vəfa əl-Qureysi, *əl-Cəvəhirul-Mudiyyə fi Tabaqatul-Hənəfiyyə*, Karachi, ts, II, 282, (Mir Muhəmməd kutubxanə).

⁵ Mustafa b.Abdullah əl-Qustantini ər-Rumi əl-Hənəfi, *Kəşfuz-Zunun (Hidayətu-l Arifin)*, 1413/1992, VI, 289.

şeyrləri vardır. O, kimya ilə də dərinədən məşğul olurdu və kimya elmində tədqiqat aparacaq səviyyədə məharətə sahib idi. Onun kimya sahəsində əsərləri vardır və bu sahəyə bol vəsait (sərmayə) sərf etmişdir”.

Zuhuri biliklərinin əksəriyyətini Molla Çələbi ləqəbilə məşhur olan Şamın qazılar qazısı Mövla Məhəmməd əl-Kurdidən almışdır.

Onun atası 1050-ci ildə Məkkəyə qazı təyin edilmişdir. Həmin ildə Zuhuri atası ilə birlikdə həccə getmiş, sonra Ruma qayıdaraq Konstantiniyyə mədrəsəsində dərs deməyə başlamış və bu minvalla Şeyxülislam Yəhya b. Ömər əl-Minqari mufti təyin edilənədək davam etmişdir.

Əl-Minqarinin müftilik dövründə fəzilətli şəxsiyyətlərə yüksək dəyər verilmişdir. Şeyxülislam bir gün müəllimlər üçün sınaq imtahanı keçirir və Zuhuri bu imtahanda müvəffəqiyyət qazananlardan və fəziləti üzə çıxanlardan olur. Beləliklə şeyxülislam əvvəlcə onu Ayasofya mədrəsəsinə, daha sonra isə Süleymaniyyə mədrəsəsinə müəllim təyin edir.

Zuhuriyə Darul-hədis rütbəsi verilmiş və beləliklə Şam qazısı rütbəsilə **Yankişəhrə** qazı təyin edilmiş, daha sonra Perusa, ən axırda isə Misir qazısı olmuş və orada qazı ikən 1083-cü ildə 52 yaşında vəfat etmişdir⁶.

3. Seyid Yəhya b. Seyid Bəhaəddin əş-Şirvani əl-Hənəfi əs-Sufi əl-Xəlvəti. *Şəqaiqdə* onun haqqında belə qeyd edilir: “...Şirvan vilayətinin paytaxtı (qədim ifadə ilə ummu-mədaini) Şamaxı şəhərində anadan olmuşdur. Seyid Yəhya uzun müddət şeyx Sədrəddin əl-Xəlvətiyə müridlik etmiş, onun vəfatından sonra Şamaxıdan Şirvan vilayətinin Bakı şəhərinə köçmüş və orada məskən salmışdır. Beləliklə onun ətrafında on minədək camaat toplanmışdır. Seyid Yəhya xəlifələrini məmləkətin hər tərəfinə yaymışdır. (Tarixdə) Bunu ilk dəfə adət halına gətirən məhz o, olmuşdur. O, mürşid bir nəfər olmaqla insanlara ədəb-ərkan öyrətmək üçün xəlifələrin birdən çox olmasına icazə vermişdir. Seyid Yəhya Bakıda vəfat etmişdir”⁷.

4. Muhəmməd b. Mahmud b. Əli Əbu Nasr əş-Şirvani əl-Hənəfi-Qiraət alimlərindəndir. Əzhər camisində dərs demişdir⁸.

⁶ əl-Muhibbi, *Xülasatul-Əsər fi Ayanil-Qarnil-Hadiyə Aşar*, Beyrut, ts., II, 238, (Daru-s-Sadir).

⁷ Abdulhayy b. Əhməd b. Muhəmməd əl-Akri əl-Hənəbali, *Şəzəratu-z-Zəhəb fi Axbəri Mən Zəhəb*, Dəməşq, 1406/1486, İlk nəşr, (təhqiq: Abdülqadir Arnavut, Mahmud əl-Arnəvut), VII, 309.

⁸ Shemseddin Muhəmməd b. Abdurrahman es-Sexavi, *ed-Düvelu-l-lami li ehli el-Qarni et-Tasi*, Beyrut, ts., X, 44, (Menshurat Dar Mektebeti-l Həyat).

5. Əli b. Muhəmməd b. Əli əz-Zuhri əş-Şirvani əl-Hənəfi əl-Mədəni - Əli b. Muhəmməd. İslam aləminin böyük azərbaycanlı alimlərindən biri sayılır. Mədinə-i Mүнəvvərədə hənəfi alimlərinin başı (başçısı, rəisi) olmuşdur. Bu tədqiqatçı və elm dəryası dahi alim h.1134-cü ildə Zül-qadə ayının 4-ündə Mədinədə anadan olmuş və orada böyüyüb boya-basa çatmışdır. Hələ doqquz yaşında ikən Quran-i Kərimi əzbərləyən Əli atası Məhəmməd Əfəndidən fiqh dərsi almış və xeyli fiqh müxtəsərləri və digər kitabları əzbərləmişdir. Əli b. Məhəmməd dövrünün bir çox alimlərindən dərs almışdır. O, Muhəmməd b. Həyat əs-Sindiye onun vəfatınadək tələbəlik etmişdir. Şirvan müftisi Muhəmməd Əfəndi b. Abdurrahimdən Hidayə adlı (Hənəfi məzhəbinin ən mötəbər fiqh kitablarından) kitabı dərs almışdır. Bundan əlavə Muhəmməd b. ət-Təbib əl-Məğribinin təfsir dərslərinə qatılmışdır. Hədis elmini isə şeyx Muhəmməd əd-Dəqqaq, şeyx Muhəmməd əl-Hureysi və Sibt Abdullah b. Səlim ləqəbli Seyid Ömər əl-Məkki əl-Ələvidən almışdır. Hidayə kitabının bir hissəsini isə əllamə Mirzə İbrahim əl-Özbəkiddən dərs almışdır.

Əli b. Muhəmməd, Quşçunun (əl-Quşçi Əli, əllamə Muhəmməd Rıza əl-Abbasi) “Təcrid” adlı kitabına şərh yazmışdır. O, Şükri Zadənin yetişdirməsi olan Əli Əfəndi b. Muhəmməd əl-Qeysəridən xəttatlıq öyrənmişdir.

Əli b. Muhəmməd Məscidi-Nəbəvidə (Hz. Peyğəmbərin Mədinədəki məscidi) tədrislə məşğul olurdu. O, həyatda olduğu zaman İslam hüququnda Mədinə əhli üçün əsas qaynaq sayılırdı. Fəsahtli və kəlam sahəsində dərin biliyə sahib alim olan Əli b. Muhəmməd kitab oxutduğu zaman ədəbi və məntiqi qaydaları ən gözəl üslubda tətbiq edərək oxudurdu. O, hakimlərin belə çəkidiyi vüqar sahibi olan alimlərdən olmuşdur. 1186-cı ildə qazı naibi vəzifəsinə təyin edilən Əli b. Muhəmməd Mədinə əhlinin bəzi təəssübkeş şəxsləri səbəbilə bu vəzifədə cəmi 35 gün qalmış, həmin şəxslərin təkidilə vəzifəsindən azad edilmişdir. Bundan sonra o, Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) mehrabında imamlıq etmişdir.

Əli b. Muhəmməd əqli və nəqli elmlərdə bir çox dəyərli əsərlər qələmə almışdır. Bunlardan Məscidi-Nəbəvidə dərs verərkən oxutduğu “Dibacətu-d-Durar” adlı əsərə yazdığı haşiyəsini və “Müxtəsər” adlı əsərə yazdığı haşiyələri misal göstərmək olar. Onun bunlardan başqa çox sayda əsərləri vardır.

Əli b. Muhəmməd h.1200-ci ildə Səfər ayının əvvəllərində Mədinədə vəfat etmiş və Mədinədəki məşhur Baqi qəbiristanlığında dəfn edilmişdir⁹.

⁹ Ebul-Fəzl Seyid Muhəmməd Xəlil Əfəndi el-Muradi, *Silk ed-Durar fi A' yani el-Qarni es-Saniye Aşar*, II, 24.

6. Muhəmməd b. Şihabəddin Əhməd əş-Şirvani Muhəyiddin əl-Hənəfi (vəfatı: h.898). Azərbaycanın dahi alimlərindən biri sayılır. Təlif etdiyi kitablardan əl-Əməvinin “Şərhi Mətali`əl-Ənvar” kitabına yazdığı haşiyəni misal göstərmək olar¹⁰.

Mucəm əl-Müəllifində onun haqqında belə qeyd edilir: “...Bərusədə dərs verən müdərrislərdəndir və orada da vəfat etmişdir. Qələmə aldığı əsərlərdən bəziləri: Beyzavinin “Envaru-t-Tənzil” adlı təfsirinə yazdığı tə`liq, bəyan və məani (bələğatın bədi, bəyan və məani olmaqla uç məşhur sahəsindən ikisi) sahəsində yazılmış “Təlxis əl-Miftah” (əs-Şəkkaki) adlı kitaba yazdığı şərh və Əbu Hənifənin “əl-Fiqhul-Əkbər” kitabına yazdığı şərh və s.¹¹

7. Saleh b. Yaqub əz-Zəncani əl-Hənəfi. Miras elmində fəqihlərdən sayılır. əsasən tədrislə məşğul olmuş, təqva və abidliklə məşhurlaşmış alimlərdəndir. H.1076- ci ildə Ramazan ayında Məkkədə vəfat etmiş və Müəllada dəfn edilmişdir¹².

8. Cəlaləddin Abdullah b. Abdullah əl-Ərdəbili əl-Hənəfi. İraqın muxtəlif şəhərlərində və digər İslam ölkələrində bir çox alimdən dərs almış, daha sonra Qahirəyə getmişdir və orada hərbi məhkəməyə hakim təyin edilmişdir. Cəlaləddin əl-Ərdəbili Tibənədəki Əşrəf mədrəsəsində və başqa mədrəsələrdə tədrislə məşğul olmuşdur¹³.

Ən-Nucum əz-Zahira (əz-Zahirə) adlı əsərdə Ubeydullah əl-Ərdəbili barədə belə deyilir: “Ramazan ayının sonunda vəfat etmiş böyük alim Ubeydullah əl-Ərdəbili əl-Hənəfi Hənəfi hüquq məktəbinin alimlərindən hesab olunurdu”¹⁴.

9. İshaq b. Əhməd əl-Ərdəbili əl-Hənəfi- qazılarında olmuşdur. H.1055-ci ildə vəfat etmişdir. İbn Nuceymin əl-Əşbah və ən-Nəzair kitabına dair risalə qələmə almışdır¹⁵.

¹⁰ Mustafa b. Abdullah əl-Qustantini ər-Rumi əl-Hənəfi, *Kəşfuz-Zunun (Hədiyyətül-İl ʿarifin)*, Beyrut 1413/1992, VI, 2.

¹¹ Ömer Rıza Kehale, *Mucem el-Muellifin, Teracimu Musannifi el-Kutub el-Arabiyye*, Beyrut, ts., XIII, 123, (Dar İhya et-Turasil-Arabi).

¹² Əl-Muhibbi, *Xülasatul-Əsər fi Ayanil-Qarnil-Hadiyə Aşar*, Beyrut, ts., II, 238, (Daru-s-Sadir).

¹³ Abdulhayy b. Əhməd b. Muhəmməd əl-Akri əl-Hənbəli, I-VIII, *Şəzəratu-z-Zəhəb fi Axbari Mən Zəhəb*, Dəməşq, 1406/1986, ilk nəşr, (təhqiq: Abdülqadir Arnavut, Mahmud əl-Arnavut) VII, 69; Ehmed Rafi el-Hüseyni el-Qasimi et-Tahtavi el-Henefi, *et-Tenbih ve el-İqaz Lima fi Zuyuli tezkireti-l-Huffaz*, Beyrut, ts., I, 107, (Darul-Kutub el-İlmiyye).

¹⁴ Camaləddin Əbul-Məhasin Yusif b. Tuğrəberd, *ən-Nücum əz-Zahira fi Muluki Misr və-l-Qahira əl-Atabəki*, Vizarət əs-Səqafə və əl-İrşad əl-Qövmi, III, 38.

¹⁵ Ömer Rıza Kehale, *Mucem el-Muellifin, Teracimu Musannifi el-Kutub el-Arabiyye*, II, 229.

10. Zahid sufilərdən Baba Nemət Naxçıvani adı ilə məşhur mufəssir şeyx Nemətullah b. Mahmud ən-Naxçıvani əl-Hənəfi (vəfatı: h.920)- (Naxçıvandan) Akşəhirə (Ağşəhər) köçmüşdür. Beyzavinin təfsirinə, “Fususul-Hikmə” (Muhyiddin İbn əl-Ərəbinin təsəvvüfə dair təlif etdiyi məşhur kitablardandır) haşiyə yazmışdır. Təsəvvüfə dair farsca yazdığı “Gulşən Zar”ın şərhı sayılan “Risələtul-Vucud” adlı əsəri, təfsir sahəsində yazdığı “əl-Fəvatihu-l-İlahiyyə və-l-Məfatihul-Gaybiyyə”, təsəvvüfə dair qələmə aldığı “Hidayətul-İxvan” adlı əsərləri vardır¹⁶.

11. Muhəmməd b. Mukərrəm b. Sufyan Zeynəddin Əbu Mansur əl-Kirmanı əl-Hənəfi (vəfatı: (təqribən)h.795).

Bəzi əsərləri: Səfər ayınları mövzusunda qələmə aldığı “əl-Hucə əş-Şafiyyə və əd-Dələil əl-Kafiyyə”, “Zəllətul-Qarı”, “Sicillat”, bir cildlik, çox faydalı, şirin üslublu, böyük “əl-Məsəlik fi İlmi-l-Menasik”, fəru elmində əl-Qudurinin “əl-Muxtəsər” (Hənəfi məzhəbinin ən məşhur və mötəməd fiqh kitablarından sayılır) adlı kitabına yazdığı şərh və s.¹⁷

12. Bağdad qazısı Yusif b. Həsən Hüseyni əş-Şirazi əl-Hənəfi (vəfatı: h.922m.1516)- Şirazın yetişdirdiyi mukəmməl biliyyə yiyələnmiş fəqihlərdəndir. Əvvəlcə Bağdadda yaşamış və bir müddət Bağdad qazısı vəzifəsində çalışmışdır. “İbn Ərdəbil” fitnəsi baş verdiyi zaman Mardinə getmiş, sonrakı illərdə Rum diyarına (türklərin diyarlarına indiki Türkiyə) köçmüşdür. Yusif b. Həsən Bərusədə müəllim təyin edilmiş və ömrünün sonunadək orada tədrislə məşğul olmuşdur.

Əsərlərindən: “Nəhcül-Bələğ”nin şərhı, hədis elmində qələmə aldığı “Kifayətu-r-Ravi və-s-Sami”, Təftəzaninin “Təlvih” adlı məşhur hənəfi usūli-fiqh kitabına yazdığı haşiyə və s. göstərilə bilər¹⁸.

13. Mövla Muhyiddin Muhəmməd b. Muhəmməd əl-Bərdə-i. Fəzilətli, kamil alim, ziyalı ailəsində dünyaya göz açmışdır. İlk təhsilini atasından alan Bərdə-i, daha sonra Şiraza və Herata gedərək oranın alimlərindən dərslər almışdır. Bundan sonra Rum diyarına yollanmış və əvvəlcə Bərusədə Əhməd Paşa b. Vəliyyiddin mədrəsəsində, sonra isə Kapluça mədrəsəsində müəllimlik etmişdir. Daha sonra Sultan Səlim xan onu öz sarayında qulluqçularına müəllim təyin etmiş, bir müddət sonra isə Edirnədəki iki böyük yanaşı mədrəsədən birini onun öhdəsinə vermişdir.

¹⁶ Mustafa b. Abdullah əl-Qustantini ər-Rumi əl-Hənəfi, I-VI, *Kəşfuz-Zunun (Hidayətu-l Arifin)*, II, 497.

¹⁷ Mustafa b. Abdullah əl-Qustantini ər-Rumi əl-Hənəfi, I-VI, *Kəşfuz-Zunun (Hidayətu-l Arifin)*, II, 250.

¹⁸ Xeyreddin ez-Zirikli, *el-A'lam Qamusu Teracimi li Eşherir-Ricali ve-n-Nisa-i minel-Arabi vel-Musta'ribin vel-Musteşriqin*, Beyrut, VIII, 226.

Bərdə-i həmin mədrəsədə müəllimlik edərkən h.928-ci (və ya 929) ildə vəfat etmişdir.

Kamil alim olan Bərdə-i ərəb dili, hədis, təfsir, üsul və fərda, eləcə də əqli elmlərdə və rəvayət elmlərində (ilm əl-mənqul) mükəmməl biliyə malik olmuşdur. O, şirinsöhbət, istiqanlı, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərə sahib, ədəb-ərkanlı, zərif təbiətli, təvazökar və alicənab bir şəxsiyyət idi. Gözəl xəttatlıq qabiliyyətinə malik idi və həddən çox sürətli yazırdı.

Bərdə-inin əllamə Beyzavinin təfsirinə yazdığı haşiyələri, Seyid Şərifin (əl-Curcani) Təcrid Şərhinə yazdığı haşiyəyə (Haşiyətu Şərhi-t-Təcrid – əl-Curcani) dair qələmə aldığı haşiyələr, (Təftəzaninin) “Təlvih” əsərinə yazdığı haşiyələr, əllamə Adududdinin “Adabul-Bəhs” adlı əsərinə yazdığı şərh, eləcə də ərəbcə və farsca qələmə aldığı olduqca gözəl inşa-ları və digər əsərləri vardır. O, eyni zamanda tarix və mənaqib elminə də dərinlən bələd olmuşdur¹⁹.

Hədiyyətul-ərifin kitabında Bərdə-i haqqında belə deyilir: **“Muhəmməd b. Muhəmməd b. Muhəmməd b. Muhəmməd** əl-Bərdə-i Muhyiddin ət-Təbrizi ər-Rumi əl-Hənəfi- h.927-ci ildə Edirnədə vəfat etmişdir. Beyzavinin “Ənvaru-t-Tənzil” adlı təfsirinə, Seyid Curcaninin “Təcridi-Əqaid” əsərinə və Husam əl-Katinin “İsegoji”yə (yunan dilindən tərcümə edilmiş məşhur məntiq kitabı) yazdığı şərhə (Şərhi İsegoji) dair qələmə aldığı haşiyələr, həmçinin Adududdinin “Adabul-Bəhs” əsərinə yazdığı şərh və s. əsərləri vardır²⁰.

14. Əli b. İbrahim b. İsmail əl-Qəznəvi əl-Hənəfi. Künyəsi Əbu Əlidir. Xarəzmin fəxri sayılan Əbul-Qasim Mahmud b. Ömər əz-Zəməxsəri'nin tələbələrindən olmuşdur. Ondan həm qiraət (ustada kitab oxumaqla), həm də kitabət (ustadın imla etdiklərini yazmaqla) metodu ilə dərslər almışdır. Sonra Hələbə gedərək orada məskən salmış və İmam Əbu Hənifənin banisi olduğu hüquq məktəbi üzrə fiqh tədrisi ilə məşğul olmuşdur. Əli b. İbrahim H.582-ci ildə vəfat etmişdir.

Əsərləri: “əl-Məşəri` fi Fiqhi Əbu Hənifə”, “əl-Mənabi` fi Şərhil-Məşəri””, Quran təfsiri və s.²¹. *Tabaqatul-Müfəssirində* də eyni şeylər qeyd edilir²².

¹⁹ Taşköprizadə, *əş-Şəqaiqun-Numaniyyə fi uləməi-d Dövləti-l Usmāniyyə*, Beyrut 1395/1975, I, 240.

²⁰ Mustafa b. Abdullah əl-Qustantini ər-Rumi əl-Hənəfi, *Kəşfuz-Zunun (Hidayətu-l Arifin)*, II, 229.

²¹ Salahuddin Xəlil b. Aybek es-Safedi, I-XXIX, *el-Vəfi bil-Vefayət*, 1420/2000, (təhqiq: Əhməd el-Armavut və Turki Mustafa), XVI, 327.

²² Əhməd b. Muhəmməd əl-Ədnəhvi, *Tabaqatul-Mufəssirin*, (Təhqiq: Suleyman b.Salih əl-Xəzzı), Səudiyyə Ərəbistanı, 1417/1997, s. 202

Dünyada dahi alimlərilə, dünya şöhrətli şair və yazıçıları ilə tanınan, həm keçmişdə, həm də dövrümüzdə Şərqi ən möhtəşəm diyarlarından olan Azərbaycan torpağının dünyada ən geniş yayılmış məzhəblərdən biri olan Hənəfi məzhəbinə mənsub bəzi alimlər haqqında bu qısa bəhsdən də aydın olduğu kimi İmam Əbu Hənifənin təsis etdiyi fiqhi metod bu ölkədə hələ ilk əsrlərdən mövcud olmuşdur. İlk əsrlərdə Azərbaycanda mövcud olan hakim dövlətlərdən bəhs edərkən də qeyd edildiyi kimi bəzi məzhəblərin hələ təşəkkül tapmadığı bir dövrdə Hənəfi məzhəbi bir çox ölkələrin həm hakimiyyət dairələrində, həm də təlim və tədris, məhkəmə və s. sahələrində tətbiq edilmişdir. Məsələn, bu məzhəb h.181- ci ildə qurulan Şirvanşahlar dövlətinin rəsmi məzhəbi olduğu bir zamanda Şafii və Hənəbali məzhəbləri kimi İslam aləmində ən yaygın olan bir çox məzhəblər hələ də formalaşmamış vəziyyətdə idi. Buna görə də əvvəlcədən də qeyd edildiyi kimi bu məzhəbin ilk əsrlərdə bir çox ölkənin həm üsul, həm də fəuru olmaqla müxtəlif sahələrdə tətbiq edilməsi təbii hadisədir.

İmam Əbu Hənifənin təsis etdiyi metodla istər qaynaq və dəlillərdən əhkamın istinbat edilməsində, istərsə də meydana gələn yeni məsələlərə həll yolu tapmaqda yuzlərlə alim, fəqih və usulçular yetişmiş, eləcə də dilçilik, ədəbiyyat, tarix və digər əqli elmlər üzrə yuzlərlə dahi alimlərinin məzhəbinə mənsub olmuşdur ki, bunlardan sadəcə bir neçəsinə bu məqalədə yer verilmişdir. Beləliklə Əbu Hənifənin məzhəbi bir çox şərq ölkələrində olduğu kimi bu ölkədə də qərar qılmış və bugünədək Şiə-İmamiliyə məzhəblərinin ən böyüklərindən biri olan Cəfəri məzhəbi və eləcə də ən yaygın əhli-sünnə məzhəblərindən olan Şafii məzhəbləri ilə yaxşı mövcudluğunu davam etdirir və elm adamlarının, tədqiqatçıların yetişdirilməsində yaxından iştirak edir.

SEKİNE EŞ-ŞİHABÎ'NİN AHMET B. HARUN EL-BERDİCÎ'NİN TABAKÂT ADLI ESERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ ÜZERİNE

İlkin ALİMURADOV*

Hadis ilminin altın çağı olarak adlandırılan hicrî III. Yüzyılı, Hz. Muhammed'in hadislerinin büyük hacimli kitaplarda toplandığı, hadis ilmine dair eser telifinin yaygınlaştığı, muhaddislerle ilgili araştırmalar yapılarak değerli eserlerin kaleme alındığı bir dönem olarak özetlemek mümkündür. Dolayısıyla mezkûr dönemle ilgili araştırmaların, İslam düşüncesine dair görüşlerimizin oluşumundaki büyük önemi her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Elinizdeki yazıyı da, hem yüksek tefekkürü ve marifeti sayesinde hadis ilmine verdiği eserlerle ün kazanmış Ahmet b. Harun el-Berdicî hakkındaki yanlış değerlendirmelere cevap niteliğinde, hem de dönemin düşünce hayatını daha iyi anlama babında kaleme almış bulunmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahmet b. Harun el-Berdicî, Tabakât.

A Critic from Sekîne eş-Şihâbî to the wrong assessment about the Tabakât of Ahmed b. Harun al-Berdichî

Hicrî III century, as the so-called golden age of Hadith Science can be summarized as a collection of hadithes of Hz. Muhammad in large-volume books, pervasion of copyrighted works for hadith science, creating valuable works after researching of hadith scientists. Therefore the great importance of research works about the mentioned period on the formation of our opinions about the Islamic thoughts should always be kept in mind. The article in your hand can be accepted as an answer to the wrong assessments about the famous Ahmed b. Harun al-Berdichî, who gave valuable works to the hadith science with his great skill and also we think it will be very useful work for the understanding of thought life of the mentioned period.

Key words: Hadith, Ahmet b. Harun al-Berdichî, Tabaqat.

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi M.Fuzulî adına Elyazmaları Enstitüsü.

Giriş

el-Berdicî ve *Tabakât* Adlı Eserinde Uygulamış Olduğu Yöntem

Hadis ilminde yeterince meşhur olan Azerbaycan asıllı muhaddisimizin tam ismi, Ebû Bekr Ahmed b. Harun b. Revh el-Berdicî el-Berzeî en-Nişapurî el-Bagdadî'dir.¹ Muhaddisimiz, İbn Hordadbeh, el-İsterhî, İbn Havkel, el-Mukaddesî gibi IX-X. yüzyıl arap seyyahlarının hakkında bilgi verdiği Ortaçağ Azerbeycan şehri Berdic'de doğmuştur.² Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, söz konusu bölgeye mensup, aynı ismi taşıyan ikinci bir müellifin tanınmadığı bildirilmektedir.³ Hayatı konusunda bilgi veren kaynaklarda muhaddisin 230/845 yılında veya bundan önce doğduğu zikredilir.⁴ Dürüstlüğü, eminliği, güvenilir olması, ilmi, hadis ilminin öncül şahsiyetleri tarafından onaylanmış⁵ Berdicî, 301/914 yılının Ramazan ayında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁶

Berdicî'nin yaşadığı dönem hadis ilminin en parlak devri sayılmaktadır. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in hadislerinin büyük hacimli kitaplarda toplandığı, hadis ilmiyle ilgili eserlerin telifinin yaygınlaştığı, bazı âlimlerin muhaddislerle ilgili araştırmalar yaparak değerli eserler yazdığı bir devirde dünyaya gelmiş olan Berdicî kendisini mutlu sanabilirdi. Buna rağmen onun büyük ün kazanmasındaki en önemli amil, hiç kuşkusuz doğduğu devir değil, yüksek tefekkürü ve kendi marifeti sayesinde hadis ilmine verdiği

¹ Berdicî'nin büyük günahları konu alan *el-Kebair* isimli kitabını tahkik etmiş Muhammed b. Turkî et-Türkî, muhaddisimizin hayatı ve eserlerini kapsamlı şekilde ele aldığı bir denemesinden söz etmiş, fakat söz konusu eser hala yayınlanmamıştır. Ayrıca Berdicî'nin "Tabakât" eseri üzerine Suudi Arabistanı Riyad kentinde bulunan Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi'nde, Abdulaziz b. Hamad el-Meşel tarafından hicri 1403 yılında *el-Hafız el-Berdicî Muhaddisin ve Tahkiku Kitab-i Tabakâti'l-Esmâ* isimli bir yüksek lisans tezi hazırlandığını, fakat gayretlerimize rağmen bu teze ulaşamadığımızı belirtmek isteriz.

² Zirikli, *el-A'lam*, Kahire 1954, I, 251; Cezzar Fikri, *Medâhilü'l-müellifin ve'l-âlamî'l-Arab hatta âme*, Riyad 1991, I, 151; *Azerbeycan Sovet Ensiklopediyası (ASE)*, Bakü, 1987, II, 149.

³ Sam'anî, *el-Ensâb*, (haz. Abdullah el-Barudî), Beyrut 1408/1988, I, 314; Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, (thk. Ferid el-Cundi), Beyrut 1410/1990, I, 449; Berdicî, *Kitabu'l-Kebâir*, (thk. Muhammed b. Turkî et-Türkî), s. 24.

⁴ İsbahânî, *Tabakâtu'l-Muhaddisin bi İsbahan*, (thk. Abdu'l-Gafur el-Baluşî, Beyrut 1408/1908, VIII, 84; İbn Asakir, *Tarihu Dimaşk*, (thk. Amr Çerame el-Umrevî, Beyrut 1415/1995, VI, 64; Zehebî, *Siyeru Âlâmî'n-Nübe-lâ*, (thk. Şueyb el-Ernaut ve dğr.), Beyrut, ts., (Muessesetu'r-Risale), XIV, 122; İbnu'l-İmad, *Şezeratu'z-Zehab fi Ahbâr min Zeheb*, (thk. Mahmud el-Erneut), Dimaşk, 1406/1996, IV, 6.

⁵ Bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 122; İbnu'l-Adim, *Buğyatu'l-Talab fi Tarihi Haleb*, (thk. Suheyl Zekkar, Beyrut, ts., (Daru'l-Fikr), III, 1195; İbn Asakir, *a.g.e.*, VI, 64.

⁶ Bk. Zehebî, *Siyer*, XIV, 123; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabad, 1375/1955, II, 247; Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut 1403/1983, s. 316.

eserler olmuştur.⁷ Burada üzerinde duracağımız kitap da, hadis ilminin rical kısmında özgün bir yeri olan ve 1987'de Sekine eş-Şihabî tarafından tahkik edilerek yayınlanan “*Tabakât*” eseridir. Daha doğrusu bu yazı tahkik sırasında araştırmacının esere dair yer verdiği tenkitleri üzerine kaleme alınmıştır.

Eserle bağlı irat ve tenkitlere geçmeden önce müellifin uygulamak istediği yöntemin muhakkik tarafından tespit edilemediğini söylememiz gerekiyor. Şöyle ki, eş-Şihabî'ye göre yazarın seçmiş olduğu isimler kitabın her hangi bir tabakasına munhasır kalmayan, hadis ile ilişkisinden asılı olmadan, genellikle nadir isimlerdir. Yazarın çalışmasına bu yönden bakıldığı zaman, eserin sahabiler hakkında olan birinci tabakasından yer alan nadir isim sahibi sahabe, tabiîn ve diğer muhaddisler de dahil, hadisle alakası olup olmamasından asılı olmayarak hiç kimseyle aynı ismi paylaşmamaktadır. Örneğin ‘Cursume’ isimli bir sahabeye yer verilmesi, ne tabiîn ne de sonraki tabakadan olan insanlar arasında aynı adda her hangi bir şahsa rastlamamızın mümkün olmadığı anlamına gelir. O sadece kendi tabakasından değil, diğer tüm tabakalarda da tekdir, nadirdir.⁸ Araştırmacının fikrine:

“Eger el-Berdicî'nin amacı kendi tabakasından tek, nadir olan muhaddisleri bir araya getirmekden ibaret olmuş olsaydı, bu zaman Munkedir el-Gareşi'yi sahabe tabakasından, Munkedir b. Muhammed b. el-Munkedir'iyse Etbau`t-tabiîn tabakasından görme imkânımız olabilirdi.”⁹

Bize göre tahkik görevi üstlenmiş bir uzmanın tahkik edeceği eserle ilgili kapsamlı bilgi edinmesi, müellifin uyguladığı üslup ve metoda vakıf olması önemli bir husustur ve eş-Şihabî bu konuda ne yazık ki yanılmıştır. Zira eserdeki örneklerden de görüldüğü üzere Berdicî'nin amacı genellikle nadir isimler değil, hadisle alakası olan nadir isim sahiplerinin adlarını bir araya getirmekden ibaret olmuştur. Bunlar bazen kendi tabakalarında bazen yaşadıkları bölgelerde ve bazen de lakaplarıyla, hadis sahasında meşhur oldukları adlarla nadir isim sahipleridir. Yine kimi isimler, rivayet olunan ve rivayet eden hususunda haberdar olduğu belirli hadisin senedinde mevcut bulunmaları açısından yazar tarafından nadir kabul edilmiştir. Müellife ulaşmayan rivayetlerde veya hadisle alakası olmayan insanlarda aynı isimlerin bulunması onun çalışmasını başarısız saymak için yeterli değildir. Bu

⁷ Berdicî'nin yüksek marifetinin, ilmi zekasının mehsulu olan ve onun ilmi faliyetlerinden haber veren eserleri hususunda araştırma yaparken müellifin altı kitabını tesbit etmiş bulunuyoruz. Bu eserler “*el-Kebâir*”, “*Tabakâtü'l-Esmâu'l-Mufrede mine's-Sahabe v'et-Tabiîn ve Eshâbi'l-Hadis*”, “*Marifetü'l-Muttasil mine'l-Hadis v'el-Mursel ve'l-Maktu'* ve *Beyan et-Turuq es-Sahih*”, “*el-Merâsil*”, “*el-Fevaid*”, “*el-Cerh ve'l-Tadil*” eserleridir. Söz konusu eserlerden birincisi Melik Suud Üniversitesi'nde çalışan Muhammed b. Türkî et-Türkî tarafından tahkik olunmuş, fakat hala yayımlanmamıştır. el-Berdicî'nin günümüze kadar ulaşmış ve diğerlerine kıyasla daha şanslı eseri “*Tabakatu'l-Esmâu'l-Mufrede mine's-Sahabe ve'l-Tabiîn ve Eshâbi'l-Hadis*”tir. Nadir isimlerden bahseden bu eseri şanslı bulmamızın nedeni onun hem üç elyazma nüshasının günümüze kadar ulaşmasında, hem de 1987 yılında Sakine eş-Sihabî tarafından tahkik edilerek yayımlanmasındadır. Diğer eserlerle ilgili pek fazla bilgi edinemedik.

⁸ Berdicî, *Tabakatu'l-esmâu'l-mufrede mine's-Sahabe ve'l-Tabiîn ve Ashâbi'l-Hadis*, s. 14.

⁹ Berdicî, a.g.e., s. 14.

kısa ön değerlendirmenin ardından Sekine eş-Şihabî'nin eleştirilerine birkaç başlık altında geçebiliriz.

Sekine eş-Şihabî'ye Göre “Tabakât”taki Yanlışlar

A. İsimler: Berdicî nadir isim seçiminde dikkatsiz davranmış, bu kabilen olan isimlerin araştırılmasına yeterince çaba sarf etmemiştir. Şöyle ki müellif, Allah Resulü'nün karşısına geçerek “*seni benim elimden kim ala bilir?*” dediği zaman kendisine söylenen “*Allah*” cevabı karşısında etkilenecek müslüman olmuş, Ben-i Muhârib kabilesine mensub Dusur b. el-Harisi nadir isim sahipleri sırasına koymamıştır.¹⁰ “*el-İkmal*” eserinde ‘Derrac b. Nâciye Ebu Hurâse’ isimli şahısın bulunmasına rağmen ‘Derrac b. Abdurrahman’ ismi Berdicî ve İbn Ebu Hatim tarafından nadir adlar sırasına dahil edilmiştir.¹¹ Yine aynı kitapta ‘Cidar el-Uzrî’ isimli tabîin ve Cidar ed-Deybili isimli bir diğer muhaddisin olduğu kaydedildiği halde Berdicî bu ismi nadir kabul etmiştir.¹²

Belirli babda nadir ad gibi kayda geçen ama sonradan aynı adda başka birinin olduğu anlaşılan bir diğer örneğe ‘Mushir b. Abdulmelik’ ismidir. Zira muhaddisler arasında Mushir b. İmran isminde bir başka muhaddis de mevcuttur.¹³ Berdicî ‘Munebbih b. Osman’ isimli muhaddisin ismini de nadir ad gibi kabul ederek onu kitabının beşinci tabakasına uygun bilmiştir. Oysaki ‘Münebbih Valid Vahab b. Münebbih’ isminde bir muhaddisin Muaz b. Cebel’den hadis rivayet ettiği bilinen bir husustur. Araştırmacıya göre bütün bu eksiklikler araştırmalara yeterince gayret sarf edilmediğini ve dikkatsiz davranıldığını göstermektedir.¹⁴ Örnek vermek gerekirse, Berdicî ‘Kennâz b. Hisn’ isimli Şam muhaddisini nadir isim sahibi gibi takdim ettiği halde, Sekine eş-Şihabî bunun aksini ispatlamaya çalışarak “*el-İkmal*” eserine istinaden cahiliyye devrinde ‘Kennâz b. Serim’ isminde bir şairin yaşadığını belirtir.¹⁵

Berdicî’nin nadir sandığı isimler araştırılırken onların büyük kısmının nadir olmadığı belli oluyor ve hakikaten nadir sayılabilecek isimlerse bu kitapda çok az sayıda bulunmaktadır. Müellif ‘Kurayb Valid el-Esmei’ ismini nadir isimlerden saymış, İbn Ebu Hatim de onunla aynı fikirde olduğunu bildirerek bu ismi az kullanılan isim gibi kabul etmiştir. İbn Makula’nın “*el-İkmal*” eserinde havaric liderlerinden birinin isminin ‘Kurayb’ olduğunu kaydetmesi ise bu ismin nadir olmadığına delildir.¹⁶ Berdicî’nin nadir isimleri arasında ‘Buceyr b. Ebu Buceyr’ de vardır. Hâlbuki Ebu Makula bu isimde

¹⁰ Berdicî, *Tabakatu'l-esmâu'l-mufrede mine's-Sahabe ve'l-Tabiîn ve Eshâbi'l-Hadis*, s. 16.

¹¹ Berdicî, *a.g.e.*, s. 15.

¹² Berdicî, *a.g.e.*, s. 17.

¹³ Berdicî, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁴ Berdicî, *a.g.e.*, s. 17.

¹⁵ Berdicî, *a.g.e.*, s. 35.

¹⁶ Berdicî, *a.g.e.*, s. 15.

tam on altı şahıs kaydeder. Onlardan üçü 'Buceyr b. Buceyr'dir. Sekine eş-Şihabî'ye göre Berdicî'ye müstedrek yazmış İbn Bükeyr'in buna ilişkin bir fikir beyan etmemesi daha fazla dikkat çekicidir.¹⁷ Yazar, ez-Zuhrî ve Amr b. Dinar'ın kendisinden rivayet etmiş olduğu 'Tavus el-Yemanî'yi nadir isimli saymış, araştırmacı ise 'Tavus b. Utbe' isminde diğer bir şahsın olduğunu delil gibi kullanarak yazarı dikkatsizlikle suçlamıştır.¹⁸ Dahası, eserde geçen isimlerin belli tabakada karışık şekilde kaydedildiğini belirten Sekine eş-Şihabî, nadir isimleri araştıran birileri için söz konusu eserin faydasız olduğunu söylemiş ve bu bakımdan eserde doğru bir metod kullanılmadığını vurgulamıştır.¹⁹

B. Tabakalardaki Karışıklıklar: Araştırmacıya göre Berdicî, bazen Tabiîn devrinin muhaddislerini Etbau't-tabiîn tabakasında kaydetmiştir. Örneğin o, 'Şevzab Ebu Meaz' ismini nadir isim gibi kabul ederek Sufyan ve Şûbe'nin kendisinden hadis rivayet ettiğini bildirmekle yetinmiş, ama onun sahabiden hadis rivayet ettiğini kaydetmemiştir. Oysa kaynaklar onun sahabiden hadis rivayet ettiğini söyler. Sahabiden hadis rivayet etmiş olan bir diğer Şevzab ise Zeyd b. Sabit'in hizmetcisidir. Araştırmaların sonucu bu isimde hatta üç muhaddisin olduğunu söylemeye imkan vermektedir. Görüldüğü gibi, 'Şevzab Ebu Meaz' ne Etbau't-tabiîndendir, ne de nadir isim sahibidir.²⁰ Etbau't-tabiînden olduğu kaydedilen, aslındaysa bunun hakikate uygun olmadığı anlaşılan diğer bir muhaddis Ebu Bekr b. Abdurrahman'ın hizmetçisi 'Sumey'dir. İbn Ebu Hatim bu muhaddisin Şumeyr b. Abdulmedan'dan hadis rivayet ettiğini bildirmekte. Diğer menbelerde de 'Sumey b. Qeys' isimli muhaddisin olduğunu ve onun da Şumeyr b. Abdulmedan'dan hadis rivayet ettiğini kaydedilmiştir. Şumeyr b. Abdulmedan'ın tabiîn devrinden olduğu dikkate alınırsa, Ebu Bekr b. Abdurrahman'ın hizmetçisi Sumey'in Sumey b. Qeysle aynı tabakadan olduğu meydana çıkacaktır. Böylece, hakkında konuşulan muhaddisin sadece yanlış bir tabakada zikredildiği değil, aynı zamanda nadir isim sahibi olmadığı da belli oluyor.²¹

C. Lakaplar: Berdicî bazı lakapları da nadir isim gibi takdim etmiştir. Örnek olarak 'Fuhey b. Ziyad' gösterilebilir. Aslında Fuhey isim değil lakaptır; sahibinin tam ismi ise Yahya b. Ziyad'dır. "*el-İkmal*" eserinin yazarı bu hakikatı doğrulamış, Berdicî'ye mustedrek yazmış olan İbn Bukeyr'se bununla ilgili bilgi vermiştir. Dikkat çeken bir diğer husus, 'Safine' lakabının nadir isimler sırasında yer almasıdır. Şöyleki, 'Safine' büyük bir şey taşıyan kimseye verilen lakaptır. O şahsın ismiyse tamamen farklıdır. Yine Berdicî,

¹⁷ Berdicî, *a.g.e.*, s. 17-18.

¹⁸ Berdicî, *a.g.e.*, s. 56.

¹⁹ Berdicî, *a.g.e.*, s. 14.

²⁰ Berdicî, *a.g.e.*, s. 16.

²¹ Berdicî, *a.g.e.*, s. 16.

ismi ‘Osman b. Abdulmelik’ olan ve ‘Mustakim b. Abdulmelik’ lakablı muhaddis konusunda da hata yapmıştır.²²

Tüm bu eleştiriler Berdicî’nin hakkında konuşulan kitabının yayımlanmasında büyük emeği geçen Sekine eş-Şihabî’ye aittir. Eseri araştırmakla birçok meselelere aydınlık getirmiş olan araştırmacı, bu örneklerin, eser hakkında söylenebilecek iratların çok az bir kısmını oluşturduğunu söylemiş ve kitapta çok az sayıda nadir isim bulunduğunu iddia etmiştir. Bir kaç kişiye tesadüf olunduğu için, kitapta kaydedilen isimleri nadir kabul etmenin yanlış, bazılarının ise lakap olduğunu öne süren eş-Şihabî, klasik dönem âlimlerine göndermelerde bulunmuş, Berdicî’nin verdiği bilgilerin İbn Bukeyr tarafından tashih edilmesine rağmen, hataları göstermek açısından bunun bile yeterli olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca, Ebu Abdulla es-Surî’nin araştırmalarını takdir ederek onun, Berdicî’yle beraber İbn Bukeyr’in yaptığı kusurları ortaya koyduğunu söylemiştir.²³

Sekine eş-Şihabî’nin Eleştirilerine Cevap

A. İsimler: Berdicî’nin, belirli rivayet zincirlerinden nadir adları seçtiğini ve eserde zikrolunan hadisçilerin bazen mensup oldukları bölgelerde, şehirlerde, bazen de kendi lakap ve künyeleri ile nadir ad sahibleri kimi takdim olunmasının müellifin amacına zıt olmadığını yukarıda belirtmiştik. Dolayısıyla müellifin Ben-i Muhârib kabilesine mensup ‘Dusur b. el-Haris’ gibi nadir isim sahibine kendi eserinde yer vermemesi ve ‘Derrac b. Abdurrahman’, ‘Cidar’, ‘Mushir b. Abdulmelik’, ‘Munebbih b. Osman’ adlarını ise nadir sayması normal karşılanabilir.

Berdicî “*Tabakât*” eserine yalnız hadisle şu veya bu şekilde ilişkisi olan nadir ad sahiplerinin adlarını dahil etmiştir. Bu bakımdan, hadis rivayetiyle hiçbir alakası olmayan, yine İslam öncesi dönemde yaşayan ‘Kennaz b. Serim’ gibi bir şahsın ‘Kennaz b. Hisn’ gibi hadisçi sahabiyle ne alakası olabilir? Aynı mantığı Sekine eş-Şihabînin araştırma sonucu olarak ortaya çıkardığı havaric liderlerinden olmuş ‘Kureyb b. Yakub’a da uygulamak mümkündür.²⁴

Berdicî’nin ‘Buceyr b. Ebu Buceyr’²⁵ ismini nadir kabul etmesi eş-Şihabî’ye tuhaf gelse de, muhaddis isimlerinin bazen ait oldukları tabakada bazen de Berdicî tarafından bilinen rivayet zincirinde nadir olduklarını dikte almakla bu eleştirinin bir haksızlık olduğunu anlarız. Biraz açarsak, eş-Şihabî’nin de kaydettiği gibi Berdicî’nin nadir isim gibi kabul ettiği ismin aynısı olan birinci ismin taşıyıcısı sahabidir; müellifin eserine dahil etmiş

²² Berdicî, *a.g.e.*, s. 18.

²³ Berdicî, *a.g.e.*, s. 18-19.

²⁴ Berdicî, *a.g.e.*, s. 99.

²⁵ Berdicî, *a.g.e.*, s. 102.

olduğu ismin sahibiyse sahabe değil, dolayısıyla o kendi tabakasında nadir sanılabilir. Kaydedilen ismin sahibinden 'İsmail b. Umayye' hadis rivayet ettiği halde, araştırmacının örnek olarak verdiği ikinci ismin sahibinden hadis rivayet eden şahıs 'el-Bağendî' gibi tanınmıştır. Yani sırf hadis ölçüğü olan rivayet zinciri bakımından isimlerin aynı olmadığını belirterek, Berdicî'nin kaydettiği şahsın Taifli olduğunu vurgulamasını da buna eklemek gerekir. Sonuç itibarıyla Buceyr b. Ebu Buceyr ismi, ait olduğu tabakanın yanı sıra, malum rivayet zinciri ve muhaddisin mensup olduğu bölge bakımından da nadirdir.

Berdicî bazen muhaddisin yalnız ismini kayd etmekle yetinmiş, bazense babasının adına da yer vermiştir. Bu hal yukarıda işaret ettiğimiz gibi belli ismin hadisin rivayet zincirinde hangi şekilde varid olmuşsa aynı şekilde de kullanıldığını ispat etmekle beraber, belli isimlerin baba ismiyle birlikde nadir olabileceğini ortaya koyar. Örneğin, eserde ikinci sırada yer alan 'Ukkaşe b. Mihsan'²⁶ gibi tanınan muhaddise ikinci kez rastlamak mümkün değil. Bazen de yazar nadir isim sahibi zannettiği muhaddisin meşhur olduğu şehrin ismini kaydetmiştir. "el-Mikdad b. el-Esvad el-Kindî" Medine ehliendendir",²⁷ "Medine'de biliniyor,"²⁸ "Medine'de"²⁹ veya "Medinelidir"³⁰ şeklinde muhaddisin ismiyle beraber mensub olduğu şehrin de isminin kaydedilmesi muhaddisin o bölgede nadir isim sahibi olduğuna dikkat çeker. Şu halde Kufe'de, Basra'da veya Medine dışında her hangi bir yerde 'el-Mikdad' isimli şahsın bulunması yazarın dikkatsizliğine delil değildir. Araştırmacının, 'Tavus el-Yemanî' isminin bu eserde yer almasının yanlış olduğu görüşüne cevap olarak da, Berdicî'nin, yer verdiği muhaddisin Yemenli olduğunu, ez-Zuhrî ve Amr b. Dinar'ın ondan hadis rivayet ettiğini göstermekle dikkati malum rivayet zincirine çektiğini söylemek mümkündür.

Berdicî tarafından toplanmış nadir isimli hadisçilerin eserde karışık şekilde takdim olunması iddiasına gelince, selefleri gibi eserine dahil ettiği isimleri yazarın, belli hususları baz alarak tabakalar dahilinde kaydettiği bir gerçektir. Nitekim kitap 425 nadir adı ihtiva etmiş ve bunlar beş tabaka içerisinde sıralanmıştır. Bölümlerdeki isimleri saymak veya bulmak zor bir iş değil. Örneğin üçüncü tabaka esere dahil edilen isimlerden 136'sını ihtiva etmekle kitabın en geniş kısmını oluşturur. Ayrıca muhaddislerin tabakalarının netleştirilmesi, onları hazır listede harf sırasıyla sıralamaktan çok daha zordur.

²⁶ Berdicî, *a.g.e.*, s. 35.

²⁷ Berdicî, *a.g.e.*, s. 35.

²⁸ Berdicî, *a.g.e.*, s. 35.

²⁹ Berdicî, *a.g.e.*, s. 39.

³⁰ Berdicî, *a.g.e.*, s. 54.

B. Tabakaların Karıştırılması: Müellifin, esere nadir isim gibi dahil olmuş bazı adlarla bağlı ilave bilgiler vermekle, eseri kaleme aldıktan önce belirli sayıda muhaddis adlarına ve malum rivayet zincirlerine malik olduğuna kanaat getirdiğini belirtmiştik. Araştırmacının tabakaların karıştırıldığına ilişkin iradına işte bu bakış açısıyla yanaşarak müellifin, ‘Şevzab Ebu Meaz’ ismini, Sufyan ve Şûbe’nin ondan hadis rivayet ettiğini bildirmekle nadir isim gibi kabul etmesini doğru buluyoruz. Başka bir ifadeyle ‘Sumey’in nadir isim gibi kabul edilmesi, kitapta uygulanan yöntem açısından her hangi bir yanlışlık içermemektedir.

C. Lakaplar: Yazar eserde bazen lakab veya künyesiyle tanınan muhaddisleri kendilerinin ve ya babalarının isimlerini kaydetmeden nadir isim sahibi gibi kaleme almıştır.³¹ Eğer bir muhaddis lakab veya künyesi ile daha çok meşhursa ve malum lakab veya künye nadirse onun nadir isim sahiblerinin sırasında yer almasına ne mani olabilir? Bu gibi hallerde müellif o muhaddis hakkında olan hadisi ve onun hangi bölgeye mensup olduğunu kaydetmeyi de unutmamıştır.³² Yazarın bu yönteminden, onun elde ettiği hadisin senedinde ravi kendi ismiyle değil, lakab veya künyesiyle zikrolunduğu anlaşılmaktadır. Bazı durumlardaysa o, ortaya çıkabilecek anlaşmazlığın karşısını almak amacıyla lakab veya künyesiyle tanınmış muhaddisin asıl isminin ne olduğunu bildirmiştir.³³ Bu, tabakat müelliflerine yabancı olmayan bir metoddur. Onlar ravinin ismini hadisin senedinde olduğu gibi nakletmekle son derece güvenilir olduklarını ifade etmişlerdir. Kısacası ‘Fuheyr b. Ziyad’, ‘Safine’, ‘Mustakim b. Abdulmelik’ gibi lakapların nadir isimli hadisçilerden behs eden kitapta yer alması müellifin amacıyla büsbütün uyusmaktadır.

Sonuç itibariyle Berdicî’nin “*Tabakât*”ta uygulamış olduğu yöntem, eseri tahkik eden Sekine eş-Şihabî tarafından hatalı anlaşılmış ve neticede muhatabı müellif olmayan bazı hatalı tenkitler ve isabetsiz yorumlar ortaya çıkmıştır. Bize göre Berdicî, nadir adları konu edinirken genellikle nadir olan isimlerle değil, kendisine ulaşmış rivayet zincirlerinde bulunan, doğrudan hadisle ilişkisi olan şahısların nadir isimleriyle ilgilenmiştir. Eserde yer alan şahıslar ise bazen mensup oldukları bölgeler bazen de taşıdıkları lakaplar itibariyle nadir ad sahipleri gibi kabul edilmişlerdir.

³¹ Berdicî, *a.g.e.*, s. 36.

³² Berdicî, *a.g.e.*, s. 36.

³³ Berdicî, *a.g.e.*, s. 64.

MURATŞİMŞEK, İSLAM HUKUKUNDA BAĞLAYICILIK BAKIMINDAN HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI

**DOKTORA TEZİ, KONYA 2008, SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM
DALI İSLAM HUKUKU BİLİM DALI, TEZ DANIŞMANI: PROF. DR.
SAFFET KÖSE, 570 S.**

Dr. Ali PEKCAN*

Bu yazımızda Dr. Murat ŞİMŞEK tarafından, Prof. Dr. Saffet KÖSE danışmanlığında hazırlanan *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları* adlı doktora çalışmasını tanıtmaya çalışacağız.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in (a.s.) tüm yapıp-ettikleri Müslümanlarca her zaman değerli sayılmış, onların hayatlarında en belirleyici rolü oynamıştır. Bu sebeple onun hayatının bütün safhaları, en incesine ve derinliğine araştırmalara konu olmuştur. Hz. Peygamber'in tasarruflarına verilen bu önemin yanı sıra onun bu tasarruflarının bağlayıcılık düzeyleri ve derecelerini bilmek de o derecede öneme haizdir.

Kanaatimize göre yazar, her ilahiyatçının önünde bilinmesi zorunlu bu alanı, bütün genişliğine ve karmaşıklığına rağmen son derece sade ve usta bir yaklaşımla ele almayı başarmıştır.

Eserin yazılış amacı ve içeriği hakkında yazar şunları söylemektedir.

“İslam hukukunun vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olduğu, dolayısıyla birinci temel kaynağını Kur'an-ı Kerim'in, ikincisini ise onun uygulaması mahiyetindeki Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetinin oluşturduğu; hukukun temel ilkelerini vazetmenin doğrudan Allah Teâlâ tarafından üstlenilmekle

* DİB. Konya-Selçuk Eğitim Merkezi.

birlikte, bu ilkelerin tatbikat ve eğitiminin, Allah Rasûlü'ne tevdi edildiği bilinen bir gerçektir. Kâinatı ve de insanı yaratan Allah'ın, her şeyiyle bunları en iyi tanıyan olduğu ve de Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği düşünüldüğünde, insanlığın bu ilâhî rahmetten ve kutlu mesajdan kendisini müstağni sayamayacağı kolaylıkla görülecektir.

İnsanların hayatlarını kendilerine yaraşır şekilde devam ettirebilmeleri için birbirlerine muhtaç oldukları; dolayısıyla toplum halinde yaşama zarûretinin bundan doğduğu, toplumbilimcilerin ısrarla üzerinde durdukları bir husustur. Bununla birlikte toplum halinde yaşama sonucunda bir takım ihtiyaç ve menfaat çatışmalarının meydana gelmesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu ihtilafları ve menfaat çatışmalarını düzenlemek ve çözümlemek üzere hukuk kuralları vazedilmiştir. Genel itibariyle hukuk, uzun bir toplumsal tecrübe ürünü olmakla birlikte, bir takım uzun ve acı tecrübele- rin yaşanmasına gerek kalmaksızın sağlam ve gerçek bilgiye dayalı hukûkî il- kelerin vazedilmesi, insanlara olan rahmeti sebebiyle Allah Teâlâ tarafından üstlenilmiştir. Ancak sürekliliği ve evrenselliği temin amacıyla olsa gerek, bu ilkelerin, genel ve kapsayıcı nitelikte oldukları, bu genel prensiplerin nasıl uygulanacağı ile ilgili örnek tatbikatın ise Hz. Peygamber tarafından gerçek- leştirildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'de, ferdin Yaratıcı ile ilişkilerini düzenlemeye yönelik hükümler yanında, kişinin diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemeye yöne- lik hukûkî hükümlerin de bulunduğu; bu hükümlerin kimisi, ilkesel nite- lik taşıırken, kimisinin de ayrıntı hükümler içerdiği görülmektedir. Hukûkî hükümlerin arkasındaki ilke ve amaçların evrensel olduğu kabul edilmekle birlikte, detay hükümler konusunda bazı tartışmalar mevcuttur.

Hz. Peygamber'in, asıl vazifesi olan Allah'tan aldığı ilâhî vahyi in- sanlara olduğu gibi aktarma görevinin (*risâlet/tebliğ*) yanı sıra, duruma göre onları tefsir etmek, ayetlerin delâlet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, insanların sorularına cevap vermek (*fetvâ*), halk arasında vuku bulan ihtilafları halletmek (*kazâ*) ve kamu işlerini tanzim etmekle de (*imâ- met*) görevli bulunduğu kabul görmektedir. Bu arada bir insan olmanın do- ğal sonucu olarak gerçekleştirdiği beşerî tasarruflarıyla, Allah'ın seçtiği bir elçi olması münasebetiyle O'nun tarafından kendisine münhasır ihsan edi- len veya husûsî yükümlülükler getiren bir takım özel statü ve şartlar gereği gerçekleştirdiği (*hasâis*) tasarruflarının da varlığı bilinmektedir. Şüphesiz bu tasarruflar arasında mahiyet ve sonuçları itibariyle bazı farklılıklar bu- lunmaktadır."

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte kısaca ko- nunun amacı üzerinde durulduktan sonra konuyla doğrudan ilişkili birkaç temel kavram, sadece konuyla bağlantısı açısından izah edilmiştir. Ayrıca girişte konunun tarihî açıdan meşruiyetini, gerçekliğini ve gerekliliğini orta-

ya koymak amacıyla Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrıma tâbî tutulmasının tarihî süreçteki gelişimi etraflıca açıklanmıştır.

Birinci bölümde konunun teorik çerçevesini oluşturan Hz. Peygamber'in ictihadının mahiyet ve meşruiyeti ele alınmıştır. Bu bölümde usûlcülerin konuyla ilgili tartışmalarına detaylı şekilde yer verilmiş, konuyla alâkalı deliller etraflıca incelenerek, Hz. Peygamber'in ictihadının meşruiyeti, sınırları ve onun tasarruflarının tasnifindeki temel rolü ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde ise önceki bölümlerde zikredilen temele dayalı olarak, İslam hukukunda bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber'in tasarrufları konusu üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Bu bölümde İslam hukukçularının konuyla ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmış, özellikle bu ayırmadan doğan hukukî sonuçlara işaret edilmeye gayret gösterilmiştir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in tasarrufları genel itibarıyla hukuk kaynağı olma ve hukukî değer taşıma (teşri') açısından değerlendirilmiş, özellikle bu tasarruflardan çıkan hükümlerin süreklilik taşıyıp taşımadığı dikkate alınmıştır. Sonuç bölümünde ise ulaşılan sonuçların zikredilmesiyle çalışma tamamlanmıştır.

Eserin geneli göz önüne alındığında değerlendirme babında şunları söylemek mümkündür.

1-Ele alınan konunun hadis ilimleriyle doğrudan ilgili olmasından dolayı çokça bu disipline atıflar yapılmıştır. Bu yönüyle de araştırmada, iki ilim dalının özgün dili kullanılmıştır.

2-Eser, içeriği gereği toplam 571 sayfadan müteşekkil olup, araştırmada oldukça doyurucu miktarda klasik ve çağdaş eser ve yazı referans olarak kullanılmıştır.

3-Birinci bölümde yazar, hukukî tasarruflarının kaynağı olarak Hz. peygamber'in ictihadı başlığında, kadim tartışmanın tarihi süreçteki yansımalarını sistemli ve düzenli bir şekilde ele alarak konuyu betimlemiştir.

4- "Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunun amaç ve kapsamı, kavram analizi ve tarihî süreçteki gelişimi" adlı bölümde, hicrî ilk iki asırda konuyla ilgili bazı yaklaşımlar ile mezheplerin teşekkülünden sonraki âlimlerin konuya yaklaşımı ele alınmış bu meyanda İbn Kuteybe (v. 276/889), Kâdî İyâz (v. 544/1149), İzzüddîn b. Abdisselâm (v. 660/1262), Şihâbüddîn el-Karâfî (v. 684/1285), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), Cemâlüddîn el-İsnevî (v. 772/1370), Ebû İshâk eş-Şâtibî (v. 790/1388) ve diğer bazı İslam bilginlerinin görüşlerine –özel bir- yer verilmiştir. Ayrıca son devir İslam düşüncesinde konuya yaklaşımlar başlığında Hint-Pakistan Bölgesi, Mısır Bölgesi, Kuzey Afrika, Türk Dünyası ve Anadolu'da Konuyla İlgili Yaklaşımlar da bu bölümde yer almaktadır.

Yazar eserinin sonunda vardığı neticeleri şöylece özetlemektedir:

“Hz. Peygamber’in emir ve nehiyelerinin bağlayıcılık açısından değerini tespit konusunda, kendi döneminde dahî böyle bir ayrımın varlığını gösteren bazı rivayetler bulunmakla birlikte, konunun asıl gelişiminin onun vefatından sonra, söz ve uygulamalarının nasıl algılanacağı probleminde net bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Araştırma içerisinde defaatle işaret edildiği üzere, bu *sorunun*, temelde şer’î nassları anlama ve yorumlama yetkisinin kime ait olduğu; yani Rasûlullah’ın vefatından sonra onun siyâsî ve teşrîî otoritesinin sonrakiler için anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirileceği problemiyle ilişkili bulunduğu; Hz. Peygamber’in siyâsî fonksiyonu (*siyâsî otorite*) bir şekilde yerine geçen halifeler tarafından devam ettirilirken, yasamanın ve yasayı yorumlamanın kimlerce ve ne şekilde yapılacağı (*hukûkî otorite*) sorununun, daha köklü ve sürekli tartışmaları beraberinde getirdiği müşahade edilmektedir. Bu sorun doğal olarak, Hz. Peygamber’in çeşitli vasıflarına dayalı söz ve uygulamalarının algılanışıyla ilgili bazı yaklaşım farklılıklarını da beraberinde getirmiştir. İslam’ın ilk çağlarındaki ekolleşmelerde bu farklılık bariz şekilde görülmektedir.

Mezheplerin teşekkül sürecinden sonra da bazı âlimler tarafından konuyla ilgili özel tasnif çalışmaları yapıldığı ve bu ayrımın hukukî sonuçlarının farklılığının ortaya konulmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla tarihi süreçte Hz. Peygamber’in tasarrufları konusunda yapılan sınıflamalar, bir zorlama veya dış baskı sebebiyle değil, İslam ilimlerinin gelişimine paralel olarak Rasûl-i Ekrem’in gerek maddî, gerek manevî otoritesini isabetli bir şekilde anlama; sünnet verilerini de tutarlı bir şekilde yorumlama ihtiyacından doğan tabîî bir süreç olarak algılanmalıdır. Nitekim İslam düşüncesinin veya toplumunun kriz yaşadığı dönemlerde, ümmetin önünü açmak üzere bazı önemli teoriler ve düşünce sistemleri oluşturmaya çalışan âlimlerin bu çabaları içerisinde Hz. Peygamber’in tasarruflarının ayrımının ya da sünnetin teşrîî değer açısından sınıflandırılmasının önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber’i sadece risâlet görev ve yetkisine göre değerlendirerek bütün tasarruflarını tek vasfa indirgemek, onun tasarruflarını bağlayıcılık açısından sınıflandırmaya göre -ki bu sınıflandırmanın risk taşıdığı iddia ediliyorsa- daha fazla riskleri bünyesinde taşımaktadır. İslam hukuku açısından Hz. Peygamber’in tasarruflarının alan, çeşit ve bağlayıcılığının tespit ve değerlendirilmesine zemin hazırlaması amacıyla, öncelikle, konunun felsefî temelini oluşturan Hz. Peygamber’in ictihadı konusu incelenmiştir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber’in gerek dinî, gerek dünyevî konularda kendisine verilen hüküm vazetme ve

uygulama yetkilerini, ictihadı vasıtasıyla kullandığı hususu delilleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fiilen ictihadda bulunmuş olması yanında, kendisine verilen *beyan* görev ve yetkisinin varlığı, Hz. Peygamber hakkında ictihadın caiz olduğunun en kuvvetli delilleri olarak görülmektedir. İslam bilginlerinin çoğunluğu tarafından savunulan, Allah Rasûlü'nün ictihad yetkisinin bulunduğu görüşü, onun beşeriyeti ile uygunluk arz eden tutarlı bir yaklaşım olduğu kadar, sağlam ve güçlü delillere dayalı bir hakikat olması bakımından da önemlidir. Nitekim konuyu felsefî anlamda tartışan usûlcülerin çoğunluğu, Allah'ın, Hz. Peygamber'e gerek ibtidâen, gerek kıyasa dayalı olarak hüküm vazetme yetki ve sorumluluğu vermesinde teorik olarak bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in, dinin aslına müteallik, Allah Teâlâ'nın kimseyi ortak kılmadığı alanlarda vahiy beklediği bilinmekle birlikte, her hâdisede mutlaka vahiy beklemesi gerekmediği de ortadadır. Ayrıca onun, vahyi alıp aktardıktan sonra, nasıl davranacağını bilmeyen, her an vahiy bekleyen biri değil, vahyin gelmediği durumlarda mevcut verilere ve de Allah'ın eğitimin-den geçmiş bulunan özel statüsüne bağlı olarak inisiyatif kullanabilen biri olduğu; ancak dinî sahadaki tüm hükümleri kendi ictihadı ile koyduğunun da iddia edilemeyeceği açıktır.

Rasûl-i Ekrem'in gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatları en iyi bilen kişi olarak, çok azı hariç hemen bütün ictihadlarında isabet ettiği; risâlet görevi gereği olan ve dini tebliğ dairesine giren konularda yanılması söz konusu olmamakla birlikte, uygulamaya yönelik, çoğu dünyevi maslahatlarla ilgili hususlarda yanılabilmesi; dinin temel ilkeleriyle ilgili olmayan ictihadında yanıldığı durumlarda derhal veya mutlaka düzeltilmesi gerektiği gibi bir ön şartın ileri sürülmesinin her zaman için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması olayında olduğu gibi bazen, uyarıdan sonra hükmün Hz. Peygamber'in ictihadı üzere kaldığı durumların da mevcut bulunduğu görülmektedir. Doğrudan peygamberlik alanına girmeyen ziraat, tıp, ekonomi vb. tecrübî bilgiye dayalı sırf dünyevî alanlardaki ictihadlarında yanılması durumunda, bu konularda vahiyle düzeltilmesinin gerekli olmadığı tarihi bilgi ile sabittir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ictihadlarının ve buna dayalı uygulamalarının, vahiy kontrolünden geçtiği ve zımnî vahiy anlamı taşıdığı için kesin bilgi ifade eden (*kat'î*) naslar haline geldiği genel kabul görmekle ve teorik açıdan haklılık payı bulunmakla birlikte, Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadına dayalı uygulamalarının, genellikle süreli maslahatlarla alakalı olduğunun ve tümüyle *lâzımî teşrî'* değeri taşımayabileceğinin de gözden uzak tutulmaması gerekir. Hz. Peygamber'in bağlayıcı nitelik taşıyan hükümlerinin bir kısmının *ta'lîlî* olduğu; bu sebeple zaman, mekân ve şartların icabına göre değişebilen bir özelliğe sahip bulunduğu; nitekim Hz. Peygamber'in

kendi döneminde teşrî'î boşlukları re'y ve ictihadına dayalı olarak, zamanının maslahatlarına göre doldurduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in ictihada dayalı uygulamalarının amaçlarından birinin de ümmetine istinbât metodunu öğretmek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'in, vahiy yoluyla aldığı Kur'ân ayetlerini insanlara olduğu gibi tebliğ etme (*risâlet*) vazifesinin yanı sıra, yerine göre onları tefsir ederek, delâlet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, müntesiplerinin sorularına cevap vermek (*fetvâ*), halk arasında vuku bulan ihtilafları halletmek (*kazâ*) ve kamu işlerini tanzim etmek (*imâmet*) gibi değişik işlevi bulunan görevlerinin de varlığı göze çarpmaktadır. Buna göre o, asıl vazifesi olan Peygamberlik vasfı yanında, hem bir devlet başkanı, hem bir müftü, hem de bir kadı sıfatıyla tasarruflarda bulunmuştur. Ayrıca onun, gerek yukarıda sayılan hususlarda, gerekse ahlâkî ve beşerî ilişkilerde *model olma* (*üsve-i hasene*) özelliği taşıdığına da gözden ırak tutulmaması gerekir. Bütün bunların yanı sıra, insan olmanın doğal sonucu olan beşerî tasarruflarıyla; kendisine ihsan edilen veya özel yükümlülükler getiren şahsına münhasır bir takım özel statü ve şartlar gereği gerçekleştirdiği söz ve uygulamalarının da (*hasâis*) varlığı sabittir.

Hz. Peygamber'in, asıl görevi olan risâlet vasfına dayalı olarak ortaya koyduğu hüküm ve uygulamaların bağlayıcı değer taşıdığına herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Bir elçi olarak Allah'tan aldığı emir ve nehiyleri insanlara iletme ve de gerekli talepleri uygulayarak gösterme görevine dayalı olan bu tür tasarruflarda Hz. Peygamber, Allah adına hükümler koymakta ve bu içerikte beyanlarda bulunmaktadır. Bu hususun temelinde, risâletin küllî ve umûmî nitelikli olması gerçeği yatmaktadır. Prensip olarak hükmetme ve hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğu kabul görmekle birlikte, dinî ahkâmı beyan etme konusunda, temelde Kur'ân'da mevcut hükümlerden hareket eden Rasûl-i Ekrem'e, mevcut ilkelere dayalı olarak belli ölçüler çerçevesinde ibtidâen hüküm koyma yetki ve görevinin de verildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in tasarrufları arasında, sorulan dinî içerikli sorulara cevaplar getirdiği fetvâ tasarrufunun da önemli yeri vardır. Duruma bu açıdan bakıldığında o hem bir peygamber (*rasûl*), hem de aynı zamanda bir *müftü* konumundadır. Genel itibarıyla risâletin bütün ümmeti ilgilendiren tarzda kapsamlı (*küllî*) olduğu; fetvâ, kazâ ve imâmet fonksiyonlarının ise özel (*hâs*) nitelik taşıma ihtimallerinin bulunduğu; bu gibi konularla yükümlü olmanın, bu tasarruflara ait gerekli şartları taşımaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâlet görev ve yetkisine dayalı olarak gerçekleştirdiği tasarruflarında olduğu gibi, bunun tabîî bir neticesi olarak telakki edilen fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve açıklamalarının, imâmet ve kazâ grubunda yer alan tasarruflarına nazaran daha değişmez

ve bağlayıcı bir karakter taşıdığı görülmektedir. Bununla birlikte fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve uygulamalarının, risâlet görevine dâhil olanlara nazaran bağlayıcı nitelik açısından daha dar ve sınırlı olduğu söylenebilir. Bunun en açık örneğini, bazı fetvâlarının, şahsa özel nitelik taşıması teşkil etmektedir.

Sözü edilen görev ve yetkileri yanında Hz. Peygamber'in, özellikle kendisine bağlı mü'minler arasında meydana gelen ihtilaflarda *hâkimlik* yetkisine sahip biri olarak çözümler sunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Medine döneminde, toplumu teşkil eden diğer inanç kesimleri ve kabileler arasındaki davalarda temyiz yetkisine sahip bir hâkim unvanıyla bu görevi deruhte ettiği, kuvvetli delillerle sabittir. Hz. Peygamber'in, kazâi tasarrufuna dayalı faaliyetleriyle, İslam muhâkeme usûlünün esaslarını belirleyici nitelikte canlı bir uygulama örneği sunduğu; Kur'an'da yer alan genel hukûkî prensipler çerçevesinde kazâ fonksiyonunu icra ederken, kendisine verilen yetkiye dayalı olarak gerekli durumlarda bir takım ilkeleri de vazetmek sûretiyle bu genel esasların nasıl uygulanacağını gösteren bir tasavvur ortaya koyduğu bilinmektedir. Tebliğ ve fetvâ tasarrufunun aksine kazâ tasarrufu ile ilgili uygulamalarında Hz. Peygamber, doğrudan vahye değil, zâhir delillere ve ispat vasıtalarına göre hareket etmiştir. Rasûl-i Ekrem'in, kazâi uygulamalarında, kendi re'y ve ictihadlarına dayanma alanının, fetva tasarruflarına göre daha geniş; devlet başkanlığı tasarrufuna göre ise daha dar olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle tarafları dinleme, delilleri değerlendirme ve davaları karara bağlama gibi muhakeme esaslarını uygularken, ictihadın etkin bir şekilde devreye girdiği görülmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ilâhî vahyin esaslarını olaylara uygulamada hata yapması söz konusu değilse de, tarafların beyanları, şahitler ve deliller çerçevesinde hüküm verdiği için yanıtlanılabileceği gerçeği de kendisi tarafından açıkça beyan edilmiştir. Meseleye bağlayıcılık açısından bakıldığında, öncelikle Hz. Peygamber tarafından verilen mahkeme kararlarının kendi döneminde davaya konu olan tarafları bağladığı; gerek kendi döneminde, gerek sonraki dönemlerde başkalarını bağlamadığı açık olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in davaları karara bağlarken takip ettiği usûller ve vazettiği ilkelerin, bağlayıcı sünnetler kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Uygulama açısından kazâ tasarrufunun, genel itibarıyla devlet başkanlığı tasarrufunun bir parçası ve uzantısı olduğu görülmektedir.

Yukarıda zikri geçen vasıfları yanında Hz. Peygamber'in, vahiy kaynaklı bilgi ve hükümleri uygulayarak örnek olma görevinin neticesi, bir devlet başkanı (*imâmet*) sıfatıyla da bazı tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'de bir toplum oluşturup yönettiği tarihî bir gerçektir. Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği faaliyetleri değerlendirilirken, Allah'ın yardım ve desteğinin göz ardı edilmesi, İslam'ın, sadece

Hız. Peygamber'in kişisel başarısı ve çabasıyla ortaya koyduğu bir oluşum olarak algılanmasına; Rasûlullah'ın başarısının ve sahip bulunduğu üstün vasıfların tamamen göz ardı edilmesi ise onun sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir vasıtaya indirgenmesine yol açacağı için isabetli olmayacaktır.

Devlet başkanlığı (*imâmet*) göreviyle ilgili tasarruflarında Rasûl-i Ekrem'in, umumiyetle kendi *re'y* ve *ictihadları* ile *meşverete* dayanmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, *Rasûl* sıfatına dayalı konulardaki söz ve davranışlarında "kendisine vahiy gönderilen masum bir beşer" olarak telakki edilirken; devlet yönetimi ve siyasetle (*emr*) ilgili konularda "ictihad ve istişare eden bir beşer" kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı ile ilgili tasarruflarının, vahiy tarafından belirlenmiş ilkelere uygulama alanına geçirilmesi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflarını, zaman, mekân ve şartların gereğine göre değişip gelişebilen sahaya ait *gayr-ı teşrîî* sünnetler çerçevesinde değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bu uygulamaların, genel hukuk prensipleri ve genel geçer kaideler (*davâbit*) içermeye ihtimali gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim yönetimle ilgili temel ilkelere belirlenmesi, dinden beklenmesi gereken bir görev ve peygamberlerin risâletinin *zâtî* bir parçası olarak görülebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı uygulamalarını, dinin, sadece temel ilkeleri koymayı üstlendiği, detaya inmediği alanla ilgili tasarruflar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple, bu konuda ictihada çok geniş bir alan kalmakta, bu ilkeler çerçevesinde yeni ictihadlara zemin doğmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra, Hz. Peygamber'in, gerek siyâsî, gerek sosyal meselelerin çözümü için, tüm zamanlarda sabit ve geçerli katı bir şekil ve yönetim yapısı ortaya koymadığı; zaman ve şartlara göre esneklik taşıyan dinamik bir yönetim anlayışının ilkelerini belirlemeyi amaçladığı görülmektedir. Ayrıca akıl ve tecrübeyle ulaşılması arzulandığı için, *değişmez* bir yapı veya kurumun önerilmediği meselelerin meşruiyet esasının, mutlaka Kur'ân tarafından öngörülmüş veya ondan istinbât edilmiş olması değil; Kur'ân'ın insanlar için önerdiği temel ilkelere ve evrensel ideallere *aykırılık teşkil etmemesi* ve *onlarla çelişmemesi* olduğu unutulmamalıdır. Bütün bunlarla birlikte, Hz. Peygamber'den sadır olan tasarrufların teşrîî nitelik taşıyan ile taşımayanlarının mutlaka birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğinin yanı sıra; teşrîî nitelik taşıdığı söylenenlerin de ayrıca *ebedî teşrî'* değerine sahip (*değişmez*) olup olmadığının araştırılmasının zorunluluğu ortadadır. Hz. Peygamber'den sadır olan tasarruflar içerisinde, kendi zamanında veya daha sonra uzun bir süre teşrîî değerini devam ettirdiği halde, zamanın ve şartların icabına göre değişenlerin varlığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı vasfı sonucu gerçekleştirdiği tasarruflarının, genel itibariyle bu nitelikte olduğu açıktır. Ayrıca bu tasarrufların bir kısmının,

ta'lil yoluyla gerekçelerinin zikredilmesi, daha açık ifadeyle Hz. Peygamber'in, koyduğu herhangi bir hükmün gerekçesini açıklamaması, konunun ictihada (kıyas) açık olduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, bazı sünnetlerin bağlayıcı değer taşımaları, onların değişmez olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, Hz. Peygamber'in herhangi bir söz veya fiilinin hukûkî açıdan teşrî' alanına girmediğini söylemenin de, onun tamamen gereksiz veya geçersiz olduğu manasına gelmeyeceği hatırd tutulmalıdır. Hz. Peygamber'in, genel ahlâkî prensipler, faziletler, karşılıklı hoşgörü ve haklara saygı gibi erdemli davranışları teşvik eden, fert ve toplumu eğitici söz ve davranışlarının, Müslümanlar için hayat ölçüleri veren ilkeler barındırdığı malumdur. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, dinî alanın sınırlarının belirlenmesinde, Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnif etmenin üstlendiği rolün ihmal edilmemesidir. Nitekim sünneti, bütünüyle bağlayıcılık içeren hükümlerden oluşan bir delil olarak gören; Hz. Peygamber'in tüm söz ve davranışlarının vahye dayandığını iddia eden; onun farklı vasıflarını görmezden gelerek, sadece tebliğ vasfını öne çıkaran yaklaşımların, teşrî' sahayı olabildiğince genişletmeye; dolayısıyla (icmâ-in işlevsel yapısında olduğu gibi) meseleleri dondurmaya yönelik çabalar olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu anlayışın, teşrî' sahanın genişletilmesiyle ictihad arasındaki ters orantıyı fark edemeyerek hataya düştüğü söylenebilir. Bu tür bir yaklaşımın, bir yönüyle, serbest hukûkî düşünce (*ic-tihad*) alanının gitgide daralmasına yol açacağı ortadadır"

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Hz. Peygamber'in tasarruflarının bir takım sınıflandırmalara tâbî tutulmasının, tarihte olduğu gibi günümüzde de gerçekliğini ve önemini koruyan; ayrıca fikhî açıdan kendisine bağlanacak sonuç ve hükümleri de doğrudan etkilediği için pratik değere sahip bir mahiyet arz ettiği aşîkârdır. Bununla birlikte sünnetin isabetli ve tutarlı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması konusunda vazgeçilemez ilkeler barındıran bu tasnif ve değerlendirmenin, günümüz İslam dünyasında var olan, sünnete *ittiba* ve onun bağlayıcılık değeri ile ilgili tartışma ve problemlere somut çözüm sunma potansiyelini taşıması münasebetiyle toplumsal realiteyle yakın ilişkisinin bulunduğunu da söylemek gerekir." (s.497-505)."

5-Son olarak eserin Türkiye Diyanet Vakfı 2009 Yılı Kutlu Doğum Haftası İslam Araştırmaları Yarışmasında üçüncülük ödülüne layık görülmesi nedeniyle yazarı tebrik eder yeni çalışmalarında başarılar dileriz. Yarışmada dereceye girdiği için eser 2010 yılı itibarıyla Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından basılacaktır.

TALİP TÜRCAN,
İSLAM HUKUK BİLİMİNDE NORM-AMAÇ İLİŞKİSİ,
ANKARA OKULU YAY., ANKARA 2009.

Adem ÇİFTÇİ*

Fıkıhı, beşeri davranışları, *dînî bakımdan olması gereken* esasına bağlı olarak düzenleyen normlar bütünü olarak tanımlayan müellif; fıkıhın oluşumundaki en temel etken olarak da, her bir beşerî davranışın nasıl olması gerektiğine ilişkin dînî bir değer yargısının bulunduğu kabulünü görmektedir.

Müellifin İslam Hukuk Biliminde Norm-Amaç ilişkisi isimli çalışması bir hukuk bilimi incelemesidir. Bir hukuk bilimi incelemesinde de, değerlendirmelerin bir olgu olarak hukuk, hukuk düzenleri ya da onlara ait mevcut normlar üzerinden yapılması gerekmektedir. Beşerî davranışlara yönelen ve olması gerekeni talep eden normlar, kimi zaman içerik açısından anlamsız görülebilir; fakat hiçbir surette amaçtan bağımsız ya da soyutlanmış olarak kavranamaz diyen müellif, bir davranışın talep edilen biçimde gerçekleştirilmesini sağlamak bile, norma nisbet edilmesi gereken bir amaç niteliğindedir der.

Hukukun başlıca varlık nedeni, toplumsal yaşamın kurulup devam ettirilme zorunluluğudur. Hukuk ve kendisi aracılığıyla gerçekleşmesi beklenen amaçlar arasında, gözetilen amaçların hukukun varlık gerekçesini teşkil etmeleri anlamında bir nedensellik ilişkisi bulunmaktadır. İçinde toplumsal ihtiyacı karşılamayan ve adaleti gerçekleştirmeyen normlar bulunsa bile, amaç fikrinden soyutlanmış bir hukuk düzeni tasavvur edilemez.

* Selçuk Üniversitesi S.B.E. Doktora Öğrencisi, e-mail: ademciftci553@myinet.com

Müellif bu eserinin bir hukuk felsefesi incelemesi olmadığını; İslam Hukuk düzeni ve onu oluşturan normlarla onlar yoluyla gözetilen amaçlar ya da onların uygulaması neticesinde açığa çıkması beklenen maslahatlar arasındaki ilişkinin ele alınıp irdelendiğini ve amaç sorununun, müstakil olarak değil, hukuk düzeni ve onu oluşturan normlarla ilişkisi bağlamında incelendiğini ifade etmektedir. Bu analiz yapılırken de olması gereken değil, olan hukuk alanı esas alınmıştır.

Çalışmada, norm-amaç ilişkisi sorunu İslam hukuku özelinde incelese de, hukukun genel teori alanına özgü formel yöntem takip edilmiştir.

Bu çalışma ile İslam hukuk bilimi bakımından:

- Hukuk/norm ve amaç kavramları,
- Amaç algısı ve söz konusu algnın hukukun kaynağı sorunuyla ilgisi,
- Amaçların genel tasnifi ve tasnifte esas alınan kriterler,
- Norm-amaç uyumu sorunu ve bunun tartışılma nedeni,
- Norm-amaç uyumunun gerçekleşme düzeyi ve hukukî geçerlilikle ilişkisi,
- Norm-amaç uyumsuzluğu sorunu,
- Hukukun amaçları arası çatışma,
- Norm-amaç uyumunun ortadan kalkması ve türleri,
- Norm-amaç uyumsuzluğunun hukukî geçerliliğe etkisi ve ilgili başka bir kısım sorunların açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır:

“Hukuk: Norm ve Amaç” başlıklı birinci bölümde, öncelikle, toplumsal yaşamın düzenlenme ihtiyacı bağlamında hukuk kavram ve olgusu ele alınmış, İslam hukuk biliminde norm-amaç ilişkisinin araştırma konusu yapılabileceği bir düzlem olarak İslam hukuku ve İslam hukuk normu kavramları tanımlanmıştır. İlk bölümde, ayrıca, amaç kavramı tanımlandıktan sonra, hukuk-amaç ilişkisi genel düzeyde incelenmiş, İslam hukuk bilimindeki yaklaşımlar analiz edilmiştir. Son olarak bu bölümde hukukun, toplumsal düzeni sağlamak, toplumsal ihtiyaçları karşılamak ve adaleti gerçekleştirmek biçiminde tasnif edilebilen işlevleri, İslam hukuku açısından değerlendirilmiştir.

“Norm-Amaç Uyumu” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise, norm-amaç uyumu kavramı belirlenmiş, öncelikle İslam hukuk biliminde uyumun unsurları olarak hüküm, illet ve hikmetten her birinin diğeriyle olan ilişkisi ayrı ayrı incelenmiştir.

“Norm-Amaç Uyumsuzluğu ve Hukukî Geçerlilik” başlıklı son bölümde ise, norm-amaç uyumsuzluğunun hukukî geçerliliğe etkisi incelenmiştir. Norm-amaç uyumsuzluğu kavramı tanımlandıktan sonra, hukukî geçerlilik kavramı izah edilmiş ve hukukî geçerlilik kriterleri açıklanmıştır. Hukukî geçerlilik başlığı altında İslam hukukunda benimsenen genel geçerlilik algısı da, fikhî ve hukukî geçerlilik arasındaki farklılığa işaret edilerek verilmiştir. Yine bu bölümde kavramsal çerçeve verildikten sonra, norm-amaç uyumsuzluğunun hukukî geçerliliğe etkisi, amaçlar arası çatışma ve norm-amaç uyumunun ortadan kalkması kısımlarına ayrılarak incelenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada İslam hukuk biliminin klasik doktrininde norm-amaç ilişkisi kelimî bağlamda ele alınıp incelenmiştir. Normlar konu unsuru bakımından beşerî davranış ya da ilişkileri düzenlemekle birlikte, çoğunluğun benimsediği teoriye göre, düzenleme unsuru bakımından mutlak ilâhî iradeye dayanmaktadır. Azınlıkta kalan bir görüşe göre ise, fıkıh/hukuk normlarının kaynak itibarıyla, ilke olarak, olgusal gerçekliğe dayandığı ileri sürülmektedirler.

İlahî iradenin mutlak oluşu ile düzenlenen davranış ya da ilişkilerin beşerî niteliği, İslam hukuk bilminde fıkıh/hukuk normlarının belli amaçlar gözetilerek konulup konulmadığı hususunda esasta birbirinden farklı iki yaklaşımın açığa çıkmasına yol açmıştır. İslam hukuk bilminde savunulan birinci yaklaşım, ilahî iradenin mutlak olma niteliğini, beşerî davranış ya da ilişkilere yönelik talep içeren normlar konulurken belli amaçların gözetilme gereğinin duyulmaması biçiminde yorumlanmaktadır. Normların belli amaçlar gözetilerek konulduğunu kabul etmek, belirtilen yaklaşıma göre ilahî iradenin mutlak olma niteliği ile bağdaşmamaktadır. Bu algı doğal olarak, şer’î nitelikli normlar konulurken ilahî irade tarafından belli amaçların gözetilmediğini ve söz konusu normları kavramak için onlara başvurulamayacağını ilke düzeyinde benimsemeyi gerektirmektedir. Şu kadar ki, normların konulmasında belli amaçların gözetilmesini ilahî iradenin mutlaklık niteliği ile bağdaştıramayanların çoğunluğu, aynı zamanda kıyas işlemini şer’î normatif alanın genişletilmesinde bir yöntem olarak benimsemeleri nedeniyle, normlar uygulandığında bir kısım maslahatların elde edilebileceğini itiraf etmek durumunda kalmışlardır. Onlara göre, başlangıçta ilahî irade tarafından gözetilmemiş olmakla birlikte, normların, öngörildikleri biçimsel yapılar yoluyla belli maslahatlara ulaşılmasına imkan verdiği de inkar edilemez. Diğer yaklaşım ise norm-amaç ilişkisi sorununu, şer’î nitelikli normlarda düzenlenen davranış ya da ilişkilerin beşerî oluşlarını merkeze alarak kavramakta ve ilke olarak her bir normun belli bir amaç ya da amaçlar gözetilerek konulduğunu kabul etmektedir.

İslam hukuk biliminde maslahat, hukukun amacını temsil eden bir kavram olarak, hukuka nispet edilen toplumsal düzeni sağlama, toplumsal ihtiyaçları karşılama ve adaleti gerçekleştirme işlevlerinin tümünü içerecek genişliktedir. Hüküm ve illet arasındaki amaca dayalı uyumun kavranabilir olması, nass yoluyla konulmuş ya da icmâ yöntemiyle tespit edilmiş normların konu unsuru bakımından geçerlilik alanlarının genişletilebilmesine imkan sağlamaktadır.

İslam hukuk biliminde baskın görüş, norm-amaç uyumu için, amacın normun biçimsel yapısına bağlı olarak gerçekleşme ihtimalini yeterli görmekte, somut düzeyde açığa çıkmasını bir şart olarak ileri sürmemektedir.

İslam hukuk biliminde norm-amaç uyumsuzluğu sorunu hukuki geçerlilik bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Norm-amaç uyumsuzluğu ile hukukî geçerlilik arasında kurulan ilişkinin, hukuk düşüncesi bakımından ileri bir aşamayı temsil ettiği kabul edilmelidir. Ne var ki, norm-amaç uyumsuzluğunun normun geçerliliğine etkisi, yalnızca normun amacını teşkil eden maslahatta meydana gelen değişim açısından tartışılmamıştır.

Normun biçimsel yapısı ile ilgili bir diğer norm-amaç uyumsuzluğu türü, olgusal olarak uygulanabilir olmakla birlikte, normun başlangıçta gözetilen amacı ya da sonuçta denk düşmesi beklenen maslahatı gerçekleştiremez hale gelmesidir.

Norm-amaç uyumsuzluğunun üçüncü bir türü ise, normun amacının ortadan kalkmasına bağlı olarak açığa çıkmaktadır. Normun amacının ortadan kalkması, klasik doktrinde savunulan görüşlerden her biri bakımından, amaç olarak gözetilen/nitelenen maslahatın olgusal düzeyde yok olması anlamına gelmemektedir. Bazı hukukçulara göre normun amacının ortadan kalkması, maslahatın, olgusal düzeyde yok olmasından söz edilemeyeceği için, ârız olan mefsebetten ötürü işlevsiz hale gelmesidir. Bu nedenle, İslam hukuk biliminde normun amacının ortadan kalkması sorunu, bizzat amacı teşkil eden maslahattan hareketle değil, normun biçimsel yapısının zaman içinde maslahata denk ya da ondan daha fazla/daha büyük mefsedeye yol açar hale gelmesi durumunda esas alınarak tartışılmıştır.

Yapılan tartışmalar dikkate alındığında, İslam hukuk biliminde, amacın ortadan kalkmasına bağlı norm-amaç uyumsuzluğunun çoğunluk tarafından en azından teorik düzeyde de olsa, hukukî geçerlilik üzerinde etkili kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak, amacın ortadan kalkması halinde normun geçersiz hale geleceğini öngören ilkenin makîsun aleyh niteliğindeki normlar bakımından uygulanabilirliği, sorunun kıyas ve illet bağlamında ele alınmış olması nedeniyle yeterince açıklık kazanamamıştır.

NIHAT DALGIN,
İSLÂM HUKUKUNDA BOŞAMA YETKİSİ
MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
VAKFI YAYINLARI, İSTANBUL 2001, 278 s.

Bedriye BALTA* - Müberra ELER**

İslam toplumlarında boşanma konusuna genel bakış; boşama yetkisinin erkeğin tekeline verilip, kadına hiçbir hakkın tanınmadığı, kadının bu konuda ikinci plana atıldığı şeklindedir. Prof. Dr. Nihat DALGIN'ın doçentlik döneminde kaleme aldığı bu çalışma; söz konusu yanlış anlayışa karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Eserde, boşama yetkisinin erkeğin tekeline olmadığı, aksine, bu yetkinin kadına, erkeğe ve mahkemeye de verildiği ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Kitap, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte; çeşitli hukuk sistemlerinin boşanma konusundaki tutumları ele alınmıştır. Bu bağlamda boşanmayla ilgili olarak; boşanmada serbesti tanıyan sistemler, boşanmayı yasaklayan sistemler, boşanmayı mahkeme kararına bırakan sistemler ve boşanmada farklı bir yol izleyen sistem hakkında bilgi verilmiştir. Yazarın tespitine göre; Eski Mısır Hukuku, Hammurabi Kanunları, İslam Öncesi Arap Toplumu, Sovyet Rusya gibi hukuk sistemleri boşanmada serbesti tanımışlardır. Söz konusu sistemlerde, bazı farklılıklar olsa da, boşanma meşru bir müessese olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlığın Katolik Mezhebi'ne göre boşanma yasaktır. İncil'deki emir ve tavsiyelere göre uygulanan bu yasak, hayatın gerçekleriyle bağdaşmayıp birtakım olumsuzluklara yol açınca, mahkemeler tarafından, eşlerin ayrı yaşama kararı alabilme hakkıyla biraz yumuşatılmıştır. Hristiyanlığın Protestan Mezhebi'nin

* OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

** OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

gayretleriyle gelişen boşanmayı hakimın kararına bırakan uygulama, bugün modern dünyanın ve birçok İslam ülkesinin de kabul ettiği bir durumdur. İslam Hukuku'nda ise boşanma prensip olarak kabul edilmiş ve boşama yetkisi duruma göre eşlere, hakemlere ve mahkemeye verilmiştir. Buna göre kadın ve erkek kendilerine verilen boşama yetkilerini kullanabilecek, çeşitli nedenlerle mahkemeye başvurup boşanabilecek ve mahkeme gerektiğinde, tarafların rızası olmaksızın, evlilikleri feshedebilecektir.

Birinci Bölümde kocanın boşama yetkisi tartışılmıştır. Talak olarak isimlendirilen bu durumun meşruiyetinin Kitap (*Bakara 2/226-229, Nisa 4/19-20*), Sünnet, İcma ve akıl ile sabit olduğu belirtilmiştir. Erkeğin eşini boşama yetkisine; en fazla üç kez boşayabilmesi, bunları bir anda kullanamaması, hanımını özel halindeyken boşayamaması, boşama esnasında iki şahit bulundurması gibi sınırlamalar getirilmiştir. Erkeğin boşama yetkisine; kadının rızasının göz ardı edilmesi, boşanmaların artmasına neden olması, boşanan kadının mağdur olması, erkeğin boşamaya yetkili kılınmasının kadın erkek eşitliğine aykırı olması gibi nedenlerle itiraz edilmiştir. Yapılan itirazlara şu şekillerde cevaplar verilmiştir: Boşanma evlilik gibi karşılıklı rızayı gerektiren bir akit değildir. Dolayısıyla kadının rızasının göz ardı edilmesi, çoğu kez mahkemenin boşamasında da görülebilmektedir. Yapılan istatistikler erkeğin boşama yetkisini kullandığı toplumlardaki boşanma oranlarının daha düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır. Kadının mağdur olduğu ve eşitliğe aykırı olduğu da isabetli değildir. Kaldı ki eşitlik her zaman adaleti getirmeyecektir. Boşanmada sebep zorunluluğu hususu tartışmalı olup, yazar sebepsiz yere boşanmaların uygun olmayacağı kanaatinde. Boşanma sebebinin ispat edilmesi hususunda ise zorunluluk olmadığı ittifakla kabul edilmiştir. Buna göre; ailevî mahremlerin ifşa edilmemesi, her sebebin ispatının mümkün olmaması, çocuklar ve taraflar arasında olumsuzluklara meydan vermemesi için sebebin ispat edilmesi zorunluluk arz etmeyecektir.

İkinci Bölümde kadının boşama yetkisi incelenmiştir. Eserde ifade edildiğine göre kadın, akitten doğan tek taraflı boşama yetkisine yani talak hakkına sahip değildir. Bu durumun sebepleri arasında; naslarda kadına böyle bir hakkın verilmemesi, kadının biyolojik ve psikolojik yapısı, kadının malî yükümlülüğünün olmaması gibi durumlar sayılmıştır. Fakat yazar, kadının malî sorumluluğunun bulunmamasını, söz konusu durum için daha güçlü bir sebep olarak düşünmektedir. Yine yazar, erkeğe verilen talak yetkisinin nimet-külfet dengesi gereği olduğuna, kadına bu yetkinin verilmemesinde bile adaletin gözetildiğine inanmaktadır. Ancak kadın, kocasının boşama yetkisine, kocasının razı olması halinde ortak olabilmekte ve bu durum tefviz-i talak olarak isimlendirilmektedir. Yazar şu hususa özellikle dikkat çekmiştir: Tefviz-i talak ile kocanın üç talak hakkından biri eksilmiştir. Fakat bu eksilme yetkinin verilmesiyle değil; boşama yetkisine sahip kılınan

kadının bu yetkiyi kullanmasıyla gerçekleşir. Tefviz-i talakla elde ettiği boşama yetkisini kullanan kadın; mehr-i müeccel, mut'a, iddet nafakası gibi malî haklardan yararlanamaz. Çünkü boşanmaya kendisi karar vermiştir. Kadının boşanma yollarından biri de muhâleadır. Kadının bir bedel karşılığında, evlilik bağından kurtulması hususunda kocası ile anlaşması anlamına gelen muhâleanın meşruiyeti Kitap (*Nisa 4/19-20*), Sünnet ve İcmâ ile sabittir. Buna göre kadın; açık bir kusuru olmayan kocasını, sevemediği, çirkin bulduğu gibi özel gerekçelerle, hulu' hakkını kullanarak boşayabilecektir. Ayrıca kadının tek taraflı nüshûzü, fuhuş yapması gibi nedenlerle erkek de muhâlea yolunu kullanarak eşinden boşanma tazminatı alabilecektir. Hulu' için belirlenen bedel hususu tartışmalı olsa da, azami sınırın verilen mehir kadar olması gerektiği; kocanın hanımının hulu' isteğine itiraz etmesinin uygun olmadığı belirtilmiştir.

Üçüncü Bölümde mahkemenin boşama yetkisi ele alınmış olup burada; mahkemenin müdahil olarak boşama yetkisini kullanması, mahkeme huzurunda boşanma ve boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesi hususları incelenmiştir.

Mahkemenin müdahil olarak boşama yetkisini kullanması ya hukuki geçersizlik sebebiyle evliliği feshetme, ya da eşlerin ayrılma talebi nedeniyle boşanma kararı verme şeklinde olmaktadır.

Mahkeme huzurunda boşanma hususuna ise şu şekilde değinilmiştir: Klasik dönem İslam Hukuku'na göre, boşama yetkisine sahip erkek veya kadın, kendi kendine karar vererek boşanabilmektedir. Mahkemeye müracaat veya mahkemenin onayını almak, ancak oluşacak haksızlığı gidermek ve kadın aleyhine gerçekleşecek zulmü ortadan kaldırmak için söz konusu olmaktadır. İslam Hukuku'nun orta ve ileri dönemlerinde boşama yetkisi, kendi amacının dışında kullanılmaya başlayınca yeni tedbirler alma ihtiyacı ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılda batılı hukukların da etkisiyle İslam toplumlarında boşama yetkisine yeni sınırlamalar getirilmesi düşüncesi oluşmuştur. Buna göre boşama, eşler arasındaki özel bir muamele olmaktan çıkıp, tamamıyla devletin gözetimi altına girmiştir. Bu düşüncenin oluşmasına; naslar, Hz. Peygamber dönemindeki ve daha sonraki dönemlerdeki uygulamalar zemin hazırlamıştır. Boşanmaya müdahale etmenin hukuki dayanağı için ise; İslam devletinin şer'i siyaseti, devlet başkanına itaatın gerekliliği, bu uygulamanın maslahat olacağı düşüncesi gibi gerekçeler öne sürülmüştür.

Boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesi gerektiği görüşü günümüz İslam dünyasında, birçok modern hukukta olduğu gibi, gün geçtikçe taraftar bulmaktadır. Bu hususta da iki görüş oluşmuş; hem boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesinin uygun olacağı hem de boşama yetkisinin mahkemeye devredilmesinin açık bir mefsetet oluşturacağı şeklindeki görüşle ilgili ciddi deliller sunulmuştur. Yazar bu konudaki kanaatini şöyle

lece açıklamıştır: Kadın ve erkek fark etmeksizin her iki taraf da boşanma haklarını hakem veya hakim huzurunda kullanmalıdır. Her ne kadar kanun haline gelmemişse de 1924 tarihli Aile Hukuku Kanun Tasarısı'nda net bir şekilde ortaya konulan "mahkeme huzurunda boşama" şeklindeki uygulamayla, hem naslarda taraflara verilen boşama yetkileri gözardı edilmemiş olacak, hem doğabilecek olumsuz durumlar için boşanma işlemi sağlama alınacak, hem de Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun boşanma süreci zorunlu olarak takip edilmiş olacaktır. Günümüzde olduğu gibi, boşama yetkisinin sadece mahkeme tarafından kullanıldığı durumlarda ise; mahrem şeylerin ifşa edilmesi, tarafların malî açıdan birbirlerini sömürmeleri, bu sürecin uzun yıllara yayılması gibi olumsuzluklar meydana gelebilmektedir. Bu nedenlerle yazar, "eşlerin mahkeme huzurunda ya da boşandırma memuru huzurunda boşama yetkilerini kullanmalarını maslahat olarak görmekte ve boşanma uygulamasına bu türden bir sınırlandırma getirilmesinin naslarla çelişmeyeceğini savunmaktadır.

Ayrıca yazar, boşanmaya karar veren eşin bu kararına diğer eşin saygı göstermesinin nasların ruhuna uygun bir davranış olacağını, aksi bir davranış sergilenerek, modern hukukun verdiği imkan sebebiyle mahkemede boşanmaya itiraz ederek, mahkemenin senelerce sürmesine sebep olmanın dini açıdan doğru olmadığını ifade etmektedir. Ancak bu durumda aleyhine boşanma davası açılan eşin, boşanma sürecinde daha çok kusuru bulunması halinde, maddi çıkarlarının peşine düşmesi yadırganamayacaktır. Yazar bu noktada şu hususa da dikkat çekmiştir: Müslüman kadınlar, bir taraftan İslam hukukunun evlilik sebebiyle kendilerine sağladığı maddi imkanları (=yüküklü şekilde mehir), diğer taraftan da Medeni kanunun kendilerine sağladığı maddi imkanları (=maddi, manevi tazminat ve yoksulluk nafakası) alma sevdasına kapılmamalıdır. Belki, ikisinden birisi ile yetinmeliler, aksi halde, eski kocalarının hakkına tecavüz etmiş olurlar.

ALİ PEKCAN,
İSLAM HUKUK TEORİSİNE USÛLÎ YAKLAŞIMLAR
YEDİVEREN KİTAP, KONYA 2009, 442 s.

Dr. Murat ŞİMŞEK*

Yazarın bu eserde yer alan yazıları, ulusal dergilerde yayımlanan makalelerden ve bunlara ek olarak hazırlanmış bir kısım yazıdan oluşmaktadır. Bu yazılar, eserin isminden de anlaşıldığı üzere fıkıh usûlü ve makâsıd konularında yoğunlaşmaktadır. Ayrıca beş adet çağdaş İslam hukukçusunun hayatı da eserde bir bölümü oluşturmaktadır. Dolayısıyla makalelerden bir kısmı telif araştırma, bazıları tahkik ve tercüme, kimisi de biyografi niteliğindedir. Makalelerin esere oranla büyük kısmı Hanefî mezhebinin teşekkül dönemiyle ilgilidir. Eserin son bölümünde ise yazara ait makâsıd üzerine yazılmış makaleler ve literatür tanıtımları yer almaktadır.

Yazar eserine Hz. Ömer'in, dönemin Basra valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği mektubun tercümesi ile başlamaktadır.

Eserde genel itibarıyla kronolojik sıra gözetilerek, öncelikle ilk döneme ait şahıslar ve düşünce sistemleri ele alınmakta, ileriye doğru sırasıyla ilgili makaleler sıralanmaktadır. Bunlardan ilk olarak eserde "İmâm Ebû Hanîfe'nin Fıkhî Metodolojisi" adlı makale yer almaktadır. Bu makalesinde yazar, Ebû Hanîfe'nin fıkhî mirasını değerlendirmede onun hukukî metodunun anlaşılıp kavranılmasının öneminden yola çıkarak, hayatı ve görüşleri hususunda bizzat kendisinin, en yakın talebelerinin, çağdaşı olan büyük müctehidlerin ve bilgin kimselerin görüş ve değerlendirmelerine yer vermektedir. İlk elden kaynaklara başvurmak suretiyle menâkıb türü eserlerde bulunması muhtemel abartılı anlatımlara dikkat çekmek suretiyle bu tür rivayetlere karşı müteyakkız durarak konuyu incelemiştir. Sonuç itibarıyla Ebû Hanîfe'nin hukûkî bir problemin çözümünde takip ettiği hiyerarşik metot, hadis konusundaki tavrı ve bu konuda kendisine yapılan ithamların haksızlığı tespitleriyle konu neticelendirilmiştir.

* DİB. Konya Selçuk Eğitim Merkezi, muratsimsek76@hotmail.com

Eserde yer alan ikinci makale, “İmâm Mâlik (v.179/795) ile Leys b. Sa’d (v.175/791) Arasındaki İlmî Diyalog” adlı çalışmadır. İlk dönem fıkıh tarihinde meşhur bir yere sahip olan ve otantik bir değeri bulunan bu yazışma, özü itibarıyla Medine ehlinin uygulamalarının bağlayıcılığı merkezinde ceyran eden bir tartışma niteliğindedir.

Yine fıkıh tarihinin ilk dönemlerine ait sayılabilecek bir müellif ve eseri ile ilgili bir çalışmanın eserdeki sıralamada yerini aldığı görülmektedir. “Mâlikî Ekolünün Temel Eserlerinden el-Müdevvenetü’l-Kübrâ ve Yazarı Sehnûn (v.240/854) Üzerine...” adlı bu makalede adından da anlaşıldığı üzere Mâlikîlerin önde gelen müctehidlerinden olan Sehnûn’un kısaca biyografisinden bahsedildikten sonra, müellifin el-Müdevvenetü’l-Kübrâ adlı eserinin yazım ve oluşum süreci ve de bu eserin Mâlikî mezhebi ve literatüründeki yeri ve önemi tespiti çalışılmıştır.

İslam fıkıhına dair ilk dönem çalışmalardan biri olan İmâm Muhammed’in el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne adlı eseri üzerinden fikhî ekollerin oluşum sürecinin ve bunların birbirleriyle olan münasebetlerinin değerlendirildiği “İmâm Muhammed’in Medîne Ehli ile Yaptığı Fikhî İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme (el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne Örneğinde)” adlı bir makale eserde yer almaktadır. Yazar bu makalesinde Irak ve Medîne ekolünün en büyük temsilcileri Ebû Hanîfe ile İmâm Mâlik’in ilmî ve fikhî diyaloglarından bir kısmına yer verdikten sonra, İmâm Muhammed’in İmâm Mâlik’ten el-Muvatta’ı rivayet serüvenine değinmekte, ardından da İmâm Muhammed’in el-Hucce ‘alâ ehli’l-Medîne adlı eseri hakkında bilgiler vermektedir. Daha sonra yazar İmâm Muhammed’in Medîne ehli ile yaptığı fikhî içerikli tartışmalarda izlediği diyalektik Yöntem üzerinde bazı tespitler yaparak, onun Medine ehline yönelik bazı eleştirilerine yer vermektedir.

“İmam Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?” adlı makalesinde ise yazar kısaca istihsânın tanımı, kısımları ve kaynak değerine değindikten sonra, istihsânı delil olarak kabul eden ve etmeyen mezheplere atıflarda bulunmuş, istihsânı reddeden mezhepler içerisinde Şâfiî mezhebini ve özellikle İmâm Şâfiî’nin görüşünü irdetmiştir. İmâm Şâfiî’nin “istihsân yapan yeni bir şariat koymuş olur” sözünü, onun bu konuda müfrit bir görüşü olarak değerlendiren yazar, bu karşı çıkışta Şâfiî’nin kimlerin yaptığı istihsânı kastettiğinin ve de Hanefîleri kastedip etmediğine dair bit açıklamasının bulunmadığını söylemektedir. Bütün bunlarla birlikte Şâfiî ve bazı Şâfiîlerin de istihsân yaptığını dair yirmi beş örneği zikretmiştir.

Eserde yer alan bir diğer makale “İslâm Hukuku Literatüründe Fıkıhın Genel Kurallarına Dair İlk Risâle (Kerhî’nin ‘el-Usûl’ adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi)” adlı çalışmadır. Bu makalede İslam fıkıhında kullanılan genel kuralların mahiyeti, tarihi gelişimi ve ilgili literatür üzerin-

de kısaca durulduktan sonra, risalenin müellifi Ebû'l-Hasen el-Kerhî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri konu edinilmiş, ardından da Kerhî'nin fıkıhta asıllara dair otuz dokuz maddelik risalesinin tercümesi yapılmıştır. Değerlendirme kısmında risâlede yer alan kuralların ilişkili bulunduğu konulara dair bir tablo verildikten sonra, Kerhî'nin "Ashabımızın görüşlerine muhalif olan her ayet, ya neshe ya da tercihe hamlolunur" şeklindeki tartışmalı sözü üzerinde durulmakta, bu sözle ilgili olarak risalenin orijinal nüshalarında yer alan ifadenin doğru çevirisi üzerinden yola çıkılarak, burada Kerhî'nin kastının zannedilenin aksine olduğu; ayrıca bu ifadenin maksadını aşmakla birlikte tam olarak anlaşıldığının söylenemeyeceği; özellikle de bu ifade üzerinden yapılan tenkitlerin, Kerhî'nin ifadesindeki üsluptan daha ağır bir nitelik taşıdığı ifade edilmiştir.

Bir diğer çalışma ise "İmâm Mâtürîdî'nin "Usûl-ı Fıkıh"a Dair Görüşleri Ya Da "Meâhızü's-Şerâi"i Yeniden Kurmaya Çalışmak" adlı makale olup, burada önemli bir sünni kelimâ âlimi olan İmâm Mâtürîdî'nin fıkıh usûlü konusundaki görüşleri, bu konuda yazdığı iki eserin de orijinaliyle günümüze ulaşmaması nedeniyle Hanefî eserlerinde bu eserlere yapılan atıflar yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu makalede netice itibarıyla İmâm Mâtürîdî'nin klasik hanefî fıkıh ekolünün Mâverâünnehir bölgesi usulcülerinin temel usûl görüşlerine paralel yaklaşımı yanında kendine özgü görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Eserde klasik dönem çalışmaların ardından çeviri ve değerlendirme niteliğinde üç risâle yer almaktadır. Bunlar "İbn Hazm'ın Risâle fi'l-Ğınâ el-Mülhî - Eğlence İçerikli Müziğin Hükmüne Dâir - adlı eserinin çevirisi"; "Necmüddîn et-Tûfî'nin Maslahat Risalesi (Çeviri ve Değerlendirme); "Son Dönem Hanefî Fakihlerinden İbn Nüceym'in Fıkıhî Risâlelerinin Tanıtımı Ve 'Rüşvet' Risâlesi'nin Çevirisi" adlı çalışmalardır.

Eserde yer alan ilim dünyasına bir katkı niteliğindeki bir diğer çalışma ise "İlk klasik Hanefî Usûl Eseri(!) Olarak Bilinen 'Usûlü's-Şâî' Adlı Eserin Müellifi ve Muhtevası Üzerine Bir Değerlendirme" adlı tetkiktir. Eserin içeriği ve usûl-i fıkıh açısından değeri konusuna da değinen yazar, yaygın olarak nispetin aksine bu eserin Ebû Ali eş-Şâî'ye ait olmayıp Hicrî VI. yy'da yaşamış kimliği meçhul bir Şâî'ye ait olduğunu tespit etmiştir.

Eserde yer alan bir diğer makale ise İslam hukukuna göre ihtiyaç kavramının niteliği ve bunun İbn Haldûn'un umrân nazariyesi ile ilişkisini konu alan "İhtiyaç Kavramı Ve İbn Haldûn'un 'Umran Teorisi' ne Etkileri"dir.

İslam hukuk usûlü ve tarihinin temel konularından olan icthad ve onun nass karşısındaki konumu hakkında özgün bir çalışma niteliğindeki "Mevrid-i Nass'ta İctihada Mesâğ Yok (mu) dur? (İctihadın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir Analiz)" adlı makale eserde önemli bir yere sahiptir. Bu

çalışmasında yazar tarihî süreçte küllî bir kâide haline gelen “mevrid-i nas-s'ta ictihada mesâğ yoktur” ifadesinin konuyu yansıtmakta yetersiz kaldığını ifade etmekte; bu meyanda nassların sınırlılığı ile ictihadın zorunluluğu arasındaki dengeye yönelik izahlar yapmaktadır. Ayrıca bu kaidenin oluşum süreci ve kâidede yer alan nass teriminin anlamı üzerinde de duran yazar, alternatif ictihad yöntemi önerisiyle konuyu neticelendirmektedir.

Eserde özel bir bölüm halinde üç çağdaş İslam hukukçusunun bi-yografisine de yer verilmiştir. Bunlar: Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr; Allâl el-Fâsî; Abdülfettâh Ebû Gudde'dir.

Son bölümde yazar “makâsıd üzerine” başlığı altında iki değerlendirmeye içirikli makale ile üç biyografi tarzında çalışmayla eserini tamamlamaktadır. Makalelerden ilki “Makasid Teorisinin Temel Parametreleri” adlı çalışmadır. Yazar bu çalışmasında ta'lîl düşüncesinin felsefî ve teolojik arka planına, hüküm-illet-hikmet ilişkisi; İslam hukukunun korumayı amaçladığı temel değerler, bunların evrensel değerlerle ve diğer ilâhî dinlerle mukayesesi ve de özellikle bu temel değerler arasındaki öncelik tartışması konularına değinmiştir. Bu konuda bir diğer makale ise “Makâsıdü's-Şerîa Bilgisinin Önemine Dair” adlı çalışmadır. Eser gerek tarihî süreçte, gerek günümüzde yapılan makâsıt üzerine çalışmaların tanıtımı ve bibliyografik sunumu ile sona ermektedir.

Bu eserin yazarının da ifade ettiği gibi İslam hukuku ve özellikle usûl ve makâsıt konularında araştırma yapacaklara katkı sağlama temennisini yerine getirmesi dileklerimizle yazarı tebrik eder, bundan sonraki çalışmalarında başarılar dileriz.

INTERNATIONAL SEMINAR ON RESEARCH IN ISLAMIC STUDIES 2008 "ADDRESSING CONTEMPORARY CHALLENGES & FUTURE PROSPECTS"

Dr. Saim KAYADİBİ* & Prof. Dr. Ahmad Hidayat BUANG**

On 17-18 December 2008, 19-20 Zulhijjah 1429 H, an International Seminar on Research in Islamic Studies 2008 (ISRIS'o8) opened in Academy of Islamic Studies, University of Malaya in Kuala Lumpur, Malaysia. Participants included researchers, academicians, scholars, postgraduate students, all academic staff of APIUM, and representatives of Selangor State Government, Yayasan Taqwa, Majlis Agama Islam Wilayah Persekutuan, Zekât Board of Selangor, Syariah court of Aceh, as well as some media groups. Members of the academic board of the University of Malaya were also in attendance. Ninety of the participants have given a presentation in three different sessions that were consisted of four or five parallel sessions held simultaneously. The poster presentation sessions and competitions contributed a colorful environment for the seminar. It was lasted for two days discussed within the seminar contemporary challenges and future prospects of every field of Islamic studies from Islamic law & comparative law; Islamic property planning and management; Islamic science and civilization; Dakwah and globalization; Islamic banking and finance; Islamic economics; Sufism and Islamic philosophy; Islamic research methodology; Qur'anic hadith studies to Islamic education were some topics of the sessions.

The organizing committee would like to thank to the participants from every corner of the world for their valuable presentations; to lecturers, postgraduate students of the Academy of Islamic Studies especially; to the

* Senior Lecturer, Department of Shariah & Law, University of Malaya

** Dean of the Academy of Islamic Studies, University of Malaya

dean of the Apium, Prof. Dr. Ahmad Hidayat Buang and Vice Chancellor of the University of Malaya Prof. Dr. Gauth Jasmon for their support and endless encouragement.

After registration and recitation of Doa, the audience was welcomed by Prof. Dr. Ahmad Hidayat Buang (dean of APIUM) and spoke of the importance of Islamic studies and need for research to be conducted so as to be able to handle the current issues of today which requires scientific answers. He expressed on that a few significant issues need to be addressed. Among these are what Islamic research is about, the suitable mythology that needs to be applied and the ethical issues that need to be tackled. Following the opening speeches the seminar officially opened by Prof. Dr. Ghauth Jasmon (vice chancellor of UM).

The first session started with the key note speaker, Associate Prof. Dr. Ishak Suliaman (director of the seminar Isris' o8), addressing at Postgraduate research at Academy of Islamic Studies an overview of output facts, shared with Associate Prof. Dr. Ruzman Mh. Noor (head of research and development) giving a brief enlightenment on Research activities at Academy of Islamic Studies. The first parallel session of the first sitting contained three papers structuring around the sub-title of Islamic sciences and civilization & Dakwah and Globalization. Theoretical framework of Islamic tolerance in Iranian scholars' point of view was presented by Abbas Tavan (PhD candidate). He highlighted that some of Islamic intellectuals defend the concept of tolerance through its liberalism meaning, based on historical (harmonistic) interpretation of Qur'an. In addition to that some other scholars assert it by relying on intellectual effort in branches of religion and not rethinking in basic doctrine of Islamic faith. Tavan concluded his presentation with mentioning that some Iranian traditional scholars oppose tolerance as a liberalism concept.

The second parallel session of the first sitting was featured by Dr. Naimuddin Qader Kareem al-Zanki (IIUM), Rajeb Ahmad Idris (UM), and Dr. Moh. Nurhakim (University Muhammadiyah Malang, Indonesia) under the title of Islamic education. Nurhakim pointed out that in Indonesia, social tension and conflict related to religion issues almost never end. He emphasized on Aceh, Poso disasters and the bombing of a number of strategic places such as in Legian Bali, J. W. Marriot hotel and in Australia Embassy in Jakarta, proposing the following questions: why is such a social conflict often related to religion issues? Why does such a conflict often occur lately when the Indonesian nation is reforming its socio-political system into a democratic and civilized one? After elaborating the curriculum and methodology of religious education in Indonesian system, Nurhakim mentioned the role of UMM in religious education.

The third parallel session of the first sitting was consisted of three papers focused on Islamic research methodology by Dr. Ammar Abdullah Naseh Alwan (UM), Fadzila Azni Ahmad (USM), Anzaruddin Ahmad (UM). The first session competed with poster presentation, competition and judgment.

The afternoon session started with keynote speaker, Prof. Dr. Ahmad Hidayat Buang (dean of API), who addressed at research in Islamic Studies: maintaining past heritage with modern approach. This session consists of three parallel sessions. "The first one looked at Islamic science and civilization. The treatment of Muslims in English romantic literature" was interpreted by Mafaz M. Mustafa, who claimed that Islam, the Prophet and Muslims were negatively portrayed in English literature of medieval times. This portrayal continued to be the same until the nineteenth century, and European nations got accustomed and very much interested in these depictions. Eventually, as he claimed, Orientalism as a field of study was invented after the collapse of the Ottoman Empire and the flourish of the British Empire. The topic of Dr. Mohd. Roslan Mohd Nor (UM) was highly interesting due to the current conflict in Palestine region: "The Zionist Claim to have Islamicjerusalem and Palestine as historic title: the key of continuous conflict". He analyzed the conflict through historical investigation, emphasizing that Islamicjerusalem and whole of Palestine suffers long-lasting conflict which has not been successfully resolved until present day. The reason why the conflict has not been resolved because the Zionist Organization has made an enormous effort to claim Islamicjerusalem and Palestine as having a 'historic title' and connected to them.

The second parallel session of the second sitting was stressed on the Islamic Education, Dakwah and Globalization & Islamic science and Civilization. Nine papers were presented. "The Classification of sciences in Islamic civilization" was featured by Rahim Kaviani. He claimed that Al-Farabi was the first Islamic scholar who paid attention seriously to the classification of sciences in his book entitled *Ihsa al-Ulum* (the statistical sciences). Also it is considered that Ibn Khaldun's classification can be accepted as the final version of the Islamic division of the sciences. An interesting topic was presented by Prof. Dr. Mohd. Yakup@ Zulkifli Mohd. Yusoff & Noorzaily Mohamed Noor (UM) who spoke on Jawi language, which is an old version of Malay language, with the title of "Jawi charater speech to-text for support in j-qaf learning". He emphasize that the Jawi writing is highly important for the heritage of Malay nation. Therefore, the Jawi should be preserved from one generation to another, having the Malaysian youth to be able to read Jawi documents fluently so that sooner Jawi and Bahasa Malaysia may become equally important in their daily lives.

The world economy realized that the Islamic finance and economy is very crucial matter for human beings in order to live righteously. It became obvious after the financial crises occurred all over the world's financial calamity recently. Islamic banking and finance, I presume that, will hold a vital role in the capitalized world. "Managing risk in mudharabah financing to small firms" was introduced by Mohd Sobri Ninai, Yushidah Ibrahim and Agus Ridwan. They looked at the importance of Islamic banking and indicating that despite all the Syariah scholars all over the world have no doubt the legitimacy of equity based financing instruments, such as Mudharabah and Musyarakah financing, however it is sadly to observe that Mudharabah financing represents a smaller proportion of Islamic banks' loan disbursement portfolio. Elaborating the current Mudharabah financing model and the associated risks through a figures and diagrams made the concept more obvious. This was the third and the last parallel session of the second sitting of the first day of the seminar, was chaired by Dr. Rushdi Ramli and consisted of Prof. Dr. Mujahid Mustafa Bahjad, Ashraf Zaidan, Jamaluddin Hashim, Prof. Dr. Joni Tamkin Borhan, Assoc. Prof. Dr. Che Zarrina Sa'ari, Assoc. Prof. Dr. Khadijah Mohd Khambali@Hambali, Dr. Lihanna Borhan, Noor Hasnoor Mohamad Nor, Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Faizuri Abdul Latif, Muh Yusof, Hazman Hassan & Basri Hussin (University of Malaya), Dr. Siti Arni Basir, HM Bedjo Santoso (University Islam Sultan Agung Semarang, Indonesia), and Parisma Farrokh Kish (UM).

The second day of the seminar on Dec 18 (Thursday) launched with a keynote speaker Prof. Dr. Muhamad Syukri Salleh (Director of centre of research, management and construction Islam in USM), who talk on research and researchers for Islamic education questioning what and why. This session was followed by the first parallel session of the third sitting of the second day, "Islamic education & Islamic Economics", consisted of distinguished scholars and young researchers such as Nor Aniza Abdullah, Raja Hafiz Raha Kamaruddin, Azidi Razak & Prof. Dr. Mohd. Yakup @ Lulki-fli (UM), Dr. Wan Jamaluddin Z. (Indonesia), Prof. Dr. Muh. Syukri Salleh, Kabir Ghujji. "Ethical and Islamic approaches of price discrimination" was stated by Prof. Dr. Wan Sulaiman bin Wan Yusoff (KUIN). He discussed some ethical views on price discrimination followed by the price discrimination in Islamic framework. Sulaiman stressed that it is unethical for sellers to use their market power to extract from the buyers the bulk of the value they receive from the use of the goods, or for large and powerful business buyers to be subsidized by smaller and less powerful upstream manufacturers. Also he interpreted that the use of price discrimination to support the provision of goods with high fixed costs that might not otherwise be provided by the market, in this case might be tolerated as fair in certain circumstances.

“Islamic Law & Comparative Law” consisted of ten papers was chaired first half of the sitting by Associated Prof. Dr. Siti Mashitoh Mahamood and the second half of the sitting by Prof. Dr. Sharifah Hayaati Syed Ismail and included some of the significant scholars Dr. Muhammad Abdurrahman Sadique (UIA), who spoke on commercial partnership (*shirkah*) as a theoretical foundations of Islamic legal issues. He analyzed their role in modeling the legal structure based on different legal schools of thought. This was followed by Dr. Saim Kayadibi (visiting senior lecturer at the University of Malaya) with his paper entitled “Constitutional development in Islamic States with A Special Emphasis on the case of Turkey”. He stated that the concept of constitution and the constitutional process in Islamic states lasted centuries to formulate their legal structures. Following the independence of Islamic states from colonial power, almost constitutional movements had been started. Kayadibi focused on the second part of his paper Turkey’s constitutional development, emphasizing that since the Ottoman Turkey made one of the earliest great efforts to establish a constitutional government in the multi-cultural society the modern Turkey remained as a secular state where the overwhelming majority of people are Muslim. Sulaiman Dorloh (Prince of Songkhla University, Patani, Thailand), Prof. Dr. Raihanah Abdullah (UM), talked about awareness on Islamic family law among Muslim women in Malaysia. Dr. Siti Zabaidah Ismail (UM), discussed the syariah criminal offence entitled “Criminalise or (de) criminalize? Offences against religion of Islam and its punishment in Malaysia”. The sitting was concluded following the presentation of Dr. Asming Yalawae (Darul Iman University, Terengganu), and Mohd Zaidi Daud (PhD candidate in UM).

The second parallel session of the third sitting of the second day was chaired by Associated Prof. Dr. Abdulkarim Ali and the panel focused on “Qur’anic & Hadith studies”. A co-authored paper, entitled “Addressing contemporary challenges in Understanding of the Hadith by the concept of *al-thawab* and *al-lqab* in *Sahih al-Bukhari* with special reference to *khitab al-Adab* thematic study,” was presented by Associated Prof. Dr. Ishak Hj. Sulaiman & Associated Prof. Dr. Fauzi Deraman, Mohd Khairul Nizam Zainan Nazri and Mardiana Mat Ishak, focused on the Prophetic tradition how to educate people by promising the rewards and punishment, and discussed them through western perspectives and Islamic perspectives respectively.

The second day afternoon panel, “Islamic property planning and Management”, was co-chaired by Dr. Saim Kayadibi and Associated Prof. Dr. Ruzman Md. Noor, and consisted of Saeed Moradinezhad (Islamic Azad University of Gonabad, Iran), Assoc. Prof. Dr. Sharifah Hayati Syed Ismail (UM), Prof. Dr. Wan Sulaiman Wan Yusoff (Inaniah University College, Kedah), Prof. Dr. Raduan Che Rose & Dr. Naresh Kumar (University Putra

Malaysia), Murtada Mirghani (Multimedia Malaysia University), Noor Malinjasari Ali, Kardina Kamaruddin & Hasmida Mohd Noor (Mara Univ. Technology Dungun, Terengganu), Sharifah Hayati basing her paper effective governance in Islam and contemporary perspective: its application in the 'Umar ibn al-Khattab period, analyzed it through nine indicators of effective governance that could help in determining establishing and implementing what is deemed to be good governance. These are: participation, rule of law, transparency, responsiveness, consensus orientation, equality, effectiveness and efficiency, accountability, strategic vision.

The final parallel session of the seminar, was chaired by Dr. Bharuddin Che Pa, featured by Narul Hisyam Nor Muhamad, Mohammad Syafiq Abdul Rahim, Khalid Saed Yusof Tafushid, Dr. Fakhru Adabi Abdul Kadir (UM) and "Impact of religious rights policy under colonial powers towards Ummah in Malaysian context" was presented by Mohamad Zaidi Abdul Rahman, he focused on the four foreign powers: Portuguese, Dutch, the British and Japanese, emphasized that the conquerors at once changed the political system as well as religious rights policy amongst religious adherents and have effected the Islamic position in Malaysia at present.

Before closing the International Seminar on Research in Islamic Studies 2008 (ISRIS'08), Associated Prof. Dr. Ishak Hj Suliaman announced three winners of the poster presentations and their awards were presented by the dean of the APIUM and finally the seminar was concluded by Prof. Dr. Ahmad Hidayat Buang with his important words to the academic staff of the APIUM emphasizing that research produced must be concentrated on aspects of quality by focusing on publications in international journals, particularly those listed in the ISI and SCORPUS journals in order to increase the level of UM to be listed amongst the first 10 world wide universities.

**“VI. İSLÂM HUKUKU ANABİLİM DALI KOORDİNASYON
TOPLANTISI VE İSLÂM FIKHI AÇISINDAN HELAL GIDA”
SEMPOZYUMU (3–4 HAZİRAN 2009, ULUDAĞ-BURSA)**

Dr. Adnan MEMDUHOĞLU*

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı Başkanlığının ev sahipliğini yaptığı “VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhi Açısından Helal Gıda” adlı sempozyum programı 02 Haziran 2009 Salı günü akşam yemeği ile başlayıp, 04 Haziran 2009 Perşembe günü öğle yemeği ile sona erdi.

Sempozyum 3 Haziran çarşamba günü açılış konuşmaları ile başladı. Sempozyum düzenleme kurulu adına söz alan Hamdi DÖNDÜREN, toplantıya katkıda bulunan ve iştirak eden herkese teşekkür ettikten sonra, ele alınacak meseleleri hem Kur'an, Sünnet ve İslam Fıkhi açısından hem de pozitif bilimler açısından ele alıp müzakere etmeyi hedeflediklerini ifade etti. İl müftü yardımcısının selamlama konuşmasından sonra söz alan U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı A. Saim Kılavuz, şu hususları dile getirdi: İslam Medeniyeti'nin kurucu paradigması olan Fıkıh yerine İslam Hukuku tabirinin kullanılması yanlıştır. Zira İslam Hukuku kavramı modernleşme sürecinin ürettiği bir kavramdır ve İslam Fıkhi'nı tam olarak kapsamamaktadır. Diğer taraftan Fıkıh'ın, fıkıh-ı itikâdîden, fıkıh-ı amelîye ve fıkıh-ı vicdânîye gelinceye kadar yaşanan geniş ve uzunca bir süreci bulunmaktadır. Kılavuz, bazı ilahiyat fakültelerinde yeniden Arapça hazırlık sınıfının açılması ve henüz tasarı halinde olan İlahiyat Fakülteleri müfredat programı çalışmaları içerisinde İslam Hukuku ders kredisiyle ilgili bilgi vererek konuşmasını noktaladı.

Programda I. oturumunun başkanlığını Mehmet Şener yaptı. “İslam Hukuku Açısından Helal - Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler” adlı ilk tebliği sunan Kâşif Hamdi Okur özetle şu konular üzerinde durdu: “Gıda ihtiyacı, insanoğlunun en önemli gereksinimlerindendir. İnanan insanlar, sahip oldukları inançları gereği bu ihtiyaçlarını helal dairesi içerisinde, haram

* Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fak. amemduhoglu@hotmail.com

olan sahaya tecavüz etmeksizin gidermek zorundadırlar. Haram ve helali belirleme yetkisinin Allah’a ait olmasının yanı sıra, yasaklanmamış her şeyin helal olduğu, harama götüren şeylerin de haram olduğu, haram konusunda hile yapılamayacağı, iyi niyetin haramı meşru kılmadığı, haram şüphesi taşıyan şeylerden de kaçınılması gerektiği ve haramların zaruret durumunda mubah olabileceği gibi prensipler de bu alanın temel çerçevesini belirlemektedir.”

Tebliğ sahibi, gıdaları hayvansal kökenli ve bitkisel kökenli gıdalar olarak iki grupta ele alarak helal ve haram olmaları açısından onları değerlendirmeye, akabinde de helal gıda bakımından günümüzde aktüalitesini koruyan bazı konuları ele almaya çalıştı. Kendi ifadesiyle “Hiçbir iddia taşımayan bu sunum, helal ve haram gıdalarla ilgili ciddiyetini önemli ölçüde hissettirmeye devam eden problemlerin tartışılmasına zemin oluşturabilecek bir çerçeve işlevi görmeyi amaçlamaktadır.”

Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde geçen “tayyib” kavramı gıdalar bağlamında, helal olan ve insanın hoşlandığı, faydalı ve temiz yiyeceklere; “habis” kavramı ise haram olan ve insanın hoşlanmadığı, iğrenç ve temiz olmayan şeylere işaret etmektedir. Kaynaklarda yenilebilecek nesnelerin cemâdât ve madenler, hayvansal kökenli olanlar ve bitkisel kökenli olanlar şeklinde üç grupta toplandığı görülmektedir. Cemadat ve madenlerin yenilebilmesi insan sağlığına faydalı veya zararlı olması açısından ele alınmıştır. Bitkisel kökenli gıda maddelerinde haram ve helallik durumu, akıl ve beden sağlığına zarar vermesi açısından ele alınmış, bu bağlamda alkollü içki ve uyuşturucu maddelerin kullanılması helal görülmemiştir. Hayvansal kökenli gıda maddelerinde ise hangisinin, hangi şartlarda tüketilebileceği nasslarda üzerinde ehemmiyetle durulan, fukaha tarafından detayları ile ilgili oldukça ayrıntılı doktrin geliştirilen bir konu olarak kendisini göstermiştir.

Kur’ân-ı Kerim’de yenmesi haram kılınan hayvansal kökenli gıdalar leş, akıtılmış kan, Allah’tan başkası adına kesilen hayvanlar ve domuz eti olmak üzere dört tanedir. Öte yandan Hz. Peygamber’in ayetlerde yer alanların dışında bazı hayvanların yenmesini yasakladığına dair rivayetlerin varlığı söz konusudur. Ayetlerin sınırlandırıcı üslubu ve mevcut rivayetler karşısında fukaha farklı tavırlar almıştır. Onlar ayrıca, gerek ayetlerde haram kılınan gerekse hadislerde yenmesi yasaklananların dışında kalan hayvanlarla ilgili olarak da çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.”

Okur’a göre, haram olan hayvansal kökenli gıdaların ayetlerde ifade edilenlerle sınırlı tutulması, İslâm’ın çok çeşitli kültür ve çevrelere çağrıda bulunan evrensel niteliğine hikmet açısından da muvafıktır. Bu bakımdan Hz. Peygamber’in bazı hayvansal kökenli gıdaların yenmesini yasakladığını öngören rivayetlerin çok boyutlu olarak tahlil edilmesi, bağlamının ortaya konması, bu konudaki nebevi tasarrufun tam olarak aydınlatılması açısından önem arz etmektedir.

Gerek hayvansal gerekse bitkisel kökenli olsun, haram olan gıda maddelerinin ancak zaruret çerçevesinde, zorunlu şartlarda ve bu şartların gerektirdiği oranlarda kullanılabileceğini ifade eden Kâşif Hamdi Okur, tebliğinin devamında hayvansal kökenli gıdalarla ilgili güncel meseleler üzerinde durdu. Bunlar arasında daha çok özellikle batılı ülkelerde ikamet eden Müslümanlar için, hayvanı kesenin kimliği, kesim şekli, mekanik kesim meselesi, beslendiği yemlerde temiz olmayan (kan, hayvansal artık vb.) unsurlar bulunan hayvanların durumu gibi konuların ön plana çıktığına temas etti. İçecekler bağlamında gazlı içecekler ve bazı meşrubatların hükmünün tartışma konusu olduğu, bu içeceklerin imalatı sırasında aromasını eritmek için çözücü olarak az miktarda etil alkol kullanılmasının, söz konusu içeceklerin haramlık ya da helallliğini nasıl etkileyeceğinin meselenin mihverini oluşturduğuna dikkat çeken Okur, tebliğinde özellikle, fıkıh literatüründe yer alan ve necis maddelerin yapı değişimine uğrayarak temiz hale gelmelerini ifade eden “istihâle” kavramı üzerinde durdu.

“Günümüzde gıda ve ilaç sanayinde önemli miktarda hayvansal kökenli katkı maddesi kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde yenmesi caiz olmayan hayvansal ürünlerden (domuz derisi, kemiği, yağı vb.) elde edilenler de azımsanamayacak boyuttadır. Bu hususta jelatin meselesi başlı başına bir problem teşkil etmektedir.

İstihale konusu günümüzde, özellikle temiz sayılmayan bazı maddelerin dönüşüme uğramak suretiyle gıda ve ilaç sanayinde kullanılıp kullanılamayacağı ile ilgili sorunların odağında yer almaktadır. Başta domuz olmak üzere diğer maddelerde istihale neticesinde bir temizlenme yaşanıp yaşanmadığı ihtilaf konusu olmakla birlikte, şarabın sirkeye dönüşümünde geçerli ve temiz kılıcı bir istihalenin gerçekleştiği ittifakla kabul edilmektedir. Mamafih ‘aynı necis’ kabul edilen domuz ve domuz kökenli maddelerin çeşitli kimyasal işlemlerle kullanılabilir duruma gelebileceklerini istihale kavramıyla açıklamak, aynı ölçüde başarılı gözükmemektedir. İstihalenin gerçekleşip gerçekleşmediği ile ilgili ihtilaflar ve gerçekleştiği varsayılararak verilen fetvaların tatmin ediciliği bir yana, bu kavram fıkhi bağlamından da anlaşıldığı üzere ‘teysîr ve belvâ’ temelli bir kavramdır. Dolayısıyla bir ‘ara çözümü’ temsil etmektedir. Bu ara çözümün istihaleye uğrayan domuz yağının kozmetik ürünlerde kullanılmasına cevaz verecek şekilde genişletilmesi, ara çözümlükten çıkarak ‘normal durum’ sınırlarını zorlamakta ve ‘domuzdan kaçınmakla’ ilgili asli tutumla bağdaşmamaktadır. Bu durumda ideal ve tavsiyeye şayan olan, istihale temelli fetvaların ara çözüm çerçevesinde değerlendirilerek alternatif arayışları içerisinde olmaktır. Bu bağlamda domuz menşeli jelatine alternatif teşkil edecek yerli jelatin üretimi teşebbüsü ümit verici bir gelişme olarak gözükmemektedir.”

Okur, tebliğinin sonuç kısmında, tamamen tüketici kimliğinin öne çıktığı günümüzde, insanların tükettikleri gıda maddelerinin üretim süreciyle alakalı fazla bir dahillerinin söz konusu olmadığı ve neticede bu alanla ilgili yeni problemlerin ortaya çıktığına dikkat çekerek sunumunu şu değerlendirmeye tamamladı: “Günümüzde katkı maddelerinde gösterilmesi gereken hassasiyet ayrı bir boyut kazanmaktadır. Bu husus helal gıda bilinci ve arayışının ne kadar zaruri olduğunu göstermektedir. Son zamanlarda bu bilincin yerleşmesi amacıyla faaliyet gösteren bazı kuruluşların, bu yönde kamuoyu oluşturma çabaları dikkat çekmektedir. İlgili arayışlar kapsamında ‘helal gıda sertifikası’ uygulamasının hayata geçirilmesi için yoğun çaba sarf edildiği de bilinmektedir. Ancak bu faaliyetler içerisinde dikkatli ve hassas olunması gereken en önemli nokta, helal-haram çerçevesi belirlenirken nasslar tarafından çizilen kesin sınırlar ile anlama ve yorumlama bağlamında içtihadı dayanarak ulaşılan yargılar arasındaki bağlayıcılık ve öncelik hiyerarşisinin gözden kaçırılmamasıdır. İlgili hassasiyetlere dikkat etmek koşuluyla helal gıda bilincinin canlı tutulmasına katkıda bulunmak ve helal gıda arayışı içerisinde olmak, inanan insanlar için önemli bir görev olmaktadır.”

Bu oturumdaki ikinci tebliğ sahibi İstanbul Aydın Üniversitesi, Mühendislik Mimarlık Fak. Gıda mühendisliği bölüm başkanı Hüseyin Hüsnü GÜNDÜZ’ün tebliği “Gıda Katkı Maddeleri ve Riskleri” başlığını taşıyordu. Görsel imkânlardan da yararlanarak sunduğu tebliğinde, gıda katkı maddeleri tarihçesinin insanlık tarihi kadar eski olduğuna dikkat çeken Gündüz, kısaca şu hususlara değindi:

“Gıda teknolojisindeki gelişmeler, beraberinde gıdalarda kullanılan katkı maddelerini bir zorunluluk olarak bünyesine almıştır. Günümüzde 80 000 civarında kimyasal madde çeşitli amaçlar için kullanılmakta ve bu sayı her geçen yıl artmaktadır. Kimyasal maddelerin yoğun ve nispeten kontrolsüz olarak kullanılmaya başlandığı yıllarda yapılan hatalardan insan sağlığı ve çevre zarar görmüştür.

Bugün gıdacılara düşen görev, gıda katkı maddeleri elde olunurken, eğer şüpheli bir kaynaktan elde olunuyorsa, yapılan üretim işleminde bir kimyasal olup olmadığının tespitidir. Bildiğimiz kadarıyla, haram olan maddelerde meydana gelen kimyasal değişiklikler o maddeyi haram olmaktan çıkarmaktadır. Ancak bu onun gıda olarak tüketilebileceği anlamına gelir mi? Nitekim kendisi temiz olan (necis olmayan) ama yenmesi haram olan birçok madde vardır. Bu konular, tabii ki gıda uzmanlarını aşan, ancak teknolojisi, kimyası vs. gibi bilimsel yönü onların konusu içerisinde. Konunun haram veya helallik kısmı ise erbabınca karar verilmesi gereken bir husustur.”

Tebliğinin sonunda Gündüz, hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelen, isteyerek veya istemeyerek tükettiğimiz gıda katkı maddelerinin,

beraberinde birçok problemi de getirdiğini, bunların; üretim, saklama, nakliye ve raf ömrü gibi üretici yönünden büyük faydaları bulunduğunu, ancak birçok riskleri beraberinde getiren bazı katkı maddelerinin sağlığını ters yönde etkilediğini kaydetti. Örneğin düne kadar GRAS gibi güvenilir olarak bilinen birçok gıda katkı maddesinin, bugün çeşitli riskleri taşıdığı bilinmektedir. Bu risklerden kaynaklanan problemler dolayısıyla, dünyamızda milyarlarca dolarlık bir ORGANİK GIDA üretimi ve tüketimi söz konusu olmaktadır.

I. oturumdaki son tebliğ Salih TUĞ ve Özden ÖZDEMİR tarafından ortaklaşa hazırlanan “Helal Sertifikası’nın Dünyadaki ve Türkiye’deki Gelişimi” başlıklı tebliğdi. Tebliği slâytlar eşliğinde ve zengin görsel bir malzemeyle sunan Özden Özdemir, “helal” teriminin Arapçada yasal, meşru, geçerli anlamına geldiğini, bunun standart ve belgelendirme kavramları ile birlikte anılması ve bir endüstriyi ifade etme sürecinin ise bundan yaklaşık kırk sene önce başladığını ifade ettikten sonra bu alandaki gelişmeler üzerinde durdu.

“Batıda ve Asya’nın belirli kısımları ile Pasifik ülkeleri gibi gayrimüslim ülkelerde gelişip yerleşen ‘helal gıda güvencesi’ olgusu, buralarda yaşayan Müslümanların kimliklerini koruma ve dini vecibelerini yerine getirme gayretlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gayrimüslim toplumlar içerisinde azınlıklar halinde yaşayan Müslümanların, dini inançlara uygun gıda bulma zorunlulukları ve tüketmek zorunda oldukları gıdaların dinen uygun olup olmadığı konusundaki bilgi gereksinimleri, onları helal ürünleri helal olmayan ürünlerden rahatça ayırt etmek için işaretlemeye ve nerelerde bulunabileceği bilgisini paylaşmak için listelemeye sevk etmiştir. ‘Helal belgelendirmesi’ ise ilk olarak 1960’lı yılların ortalarında Amerika’da, Müslüman gıda uzmanları tarafından uygulanmıştır. Müslüman toplumdan çok daha az sayıda bulunan Musevi toplumu, tükettiği ürünlerde kendi dini gerekliliklerinin bulunması için yaptırım gücü bulunan ‘Koşer belgelendirme ve akreditasyon sistemi’ni 1920’lerde Amerika’da geliştirmişlerdi. Bu sistem, Müslüman toplumunun kendi belgelendirme sistemlerini ve helal logolarını oluşturmaları için bir model teşkil etti. Böylece ‘Helal belgesi’ (sertifikası), başlangıçta, gayrimüslim ülke topraklarında üretilen ürünlerin Müslümanlarca kabul edilebilir olmasını garanti eden bir araç olarak gelişti.

Küreselleşme, ülkeler arasındaki sınırları kaldırırken Helal belgelendirmenin önemi daha da artmış, 1990’lı yıllarda özellikle çeşitli ihracat ürünlerinde ‘Helal belgesi’ aranır hale gelmiştir. Helal belgelendirme işlemi, İslam ülkelerinin genelinde olduğu gibi, ülkemizde de yeni sayılabilecek bir olgudur. Bazı özel girişimciler Helal belgelendirmeye ilgilendikleri gibi, Malezya gibi bazı ülkelerde de bu konuda ciddi gelişmeler kaydedilmiştir. ‘Helal gıda standardı’ önerisi, Malezya Hükümeti tarafından Yemen’in baş-

kenti Sana'da 2005 yılında gerçekleşen 32. İslam Dışışleri Bakanları Konferansında gündeme getirilmiş, bu tarihlerde ölkemizdeki resmi kurumların da gündemine girmiştir. Günümüzde ölkemize gelen kimi yabancı alım heyetlerinin ürünlerimizde Helal belgesini araması, Dışışleri Bakanlığı'nı ve Dış Ticaret Müsteşarlığı'nı harekete geçirmiş, bu konuda çeşitli sivil toplum kuruluşlarının ilgisi de artmıştır."

Batıda Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde İslami koşullara uygun hayvan kesimi ve helal belgeli üretim faaliyetlerinin hız kazandığına işaret eden Özdemir, Türkiye'de ruhsatsız olarak faaliyet yapan kaçak domuz çiftliklerinde kesilen ve piyasaya sürülen domuz eti meselesi, katkı maddeleri ve genetiği değiştirilmiş organizmalar gibi konuların "helal sertifikaya" olan ihtiyacı artırdığını vurguladı.

"Gıda sanayindeki büyüme ve teknolojik gelişmeler geleneksel üretim yöntemlerinin giderek ortadan kalkmasına ve muhteviyatın çok çeşitlenmesine neden olmuştur. Gıda ve yem sanayinden kozmetik ve ilaç sanayine kadar, çok geniş bir alanda katkı maddeleri kullanılmaktadır. Bu katkı maddeleri arasında domuzdan elde edilen ürünler önemli yer tutmaktadır. Burada jelâtinin üzerinde önemle durulmalıdır. Çünkü jelâtin şekerli ürünlerden, yoğurt, peynir, puding, krem şanti, margarin; dondurma ve meşrubatlara; ilaç kapsüllerinden, şampuan, parfüm, saç jölesi gibi kozmetik ürünlere kadar çok yaygın bir kullanım alanına sahiptir. Daha da kötüsü Türkiye'de jelâtin üretimi yapılmamaktadır ve kullanılan jelâtinin tamamı ithal edilmektedir. Avrupa'daki jelâtin üretiminin yaklaşık % 70'lik bir kısmı ise domuz menşelidir.

Diğer taraftan biyoteknoloji alanındaki yeni gelişmeler, insanlara canlıların genetik yapılarına müdahale etme imkânı vermiş, bu da doğal yollardan bir türden diğerine geçmesi mümkün olmayan genlerin, bitki ve hayvanlarda hastalıklara ve iklim koşullarına dayanıklılık gibi çeşitli özellikleri kazandırmak veya verimini arttırmak gibi amaçlarla naklini mümkün kılmıştır. Bu yolla genetik olarak değiştirilmiş organizmaya (GDO) denilmektedir. Mesela balığı soğuğa dayanıklı kılan genin domatese nakledilmesiyle domatesin doğal yapısı değişmekte ve soğuğa dayanıklılık özelliği kazanmaktadır.

GDO'lu ürünlerin ticari olarak 1990'lı yıllarda hayatımıza girmeye başlamasıyla bu ürünlerin helal olup olmadığı sorusu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu konuda diğer bir sorun ise, caiz olan etlerin domuz ürünlerinin üretildiği tesislerde üretilmesi, saklama ve depolama koşullarında ya da nakil edilirken caiz ürünlerin domuz ürünleriyle temas etmesi ya da domuz maddeleriyle caiz olanların küçük oranlarda da olsa karışmış olması ihtimallerinin her zaman oluşudur. Bu bilgilerin bu kadarı bile Türkiye'de helal için standartların zorunluluğunu ve ürünlerin, üretildikleri tesislerin ve hayvan

kesimi gibi işlerde çalışan işçilerin sıkı bir eğitim ve denetim sürecinden sonra sertifikalandırılmaları gereğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.”

Özdemir, tebliğinde hâlihazırda dünyada uygulanan helal standartları ve çatı organizasyonlarının CAC/GL 24-1997, The Codex Alimentarius Commission (Gıda Kodeksi Komisyonu), Amerika İslâmi Gıda ve Beslenme Konseyi (IFANCA) Helal Endüstriyel Üretim Standartları, Malezya MS 1500:2004 Standardı gibi kuruluşlar olduğuna işaret etti. Uluslar arası Helal Standardı Geliştirme Çalışmaları arasında ise Dünya Helal Konseyi (WHC), Dünya Helal Forumu WHF ve İslâm Konferansı Teşkilâtı (İKT) bünyesinde ve TSE'nin sekreterliği altında kurulan “İslam Ülkeleri Standardizasyon Uzmanlar Grubu” (SEG) ve Koordinasyon Komitesi” gibi kuruluşları saydı.

Son olarak Türkiye’de yapılan helal belgelendirme (sertifikasyon) çalışmalarına değinen Özdemir, bu konudaki gelişmelerin henüz yeterli seviyede olmadığını, sadece ürünlerin değil, üretim yerlerinin ve yetkililerin de sertifikasyon kapsamına alınması gerektiğini vurguladı.

İbrahim Çalışkan’ın başkanlık yaptığı II. Oturumda tebliğlerin müzakeresine geçildi. İlk sırada söz alan Uludağ Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Öğr. Üyesi Mustafa TAYYAR, günümüzde insanların gıda satın alırken temiz, kaliteli ve güvenli olmasına dikkat etmeleri gerekirken maalesef bunun yerine ucuz olana yöneldiklerini ifade etti. Tayyar’a göre bugün her birimiz yediklerimizin helal olup olmadığı konusunda ne kadar bilinçli ve dikkatli davrandığımızı sorgulaması gerekir. Konuşmasının devamında sertifikasyonun önemine işaret eden Tayyar, “helal” logosunun artık istismar edilip sulandırıldığını, helal olmayan bazı ürünlerde bile bu logolara rastlanılmaya başlandığını ve bu hususta yönetici, üretici ve tüketicilere ayrı ayrı görevler düştüğünü hatırlattı.

İkinci müzakereci Uludağ Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Öğr. Üyesi Recep ÇIBIK, genetiği değiştirilmiş ürünlerin nükleer teknoloji gibi olduklarını, olumlu yönde kullanılmasının faydalı ve büyük bir potansiyel ifade edeceğini, ancak kötü kullanımının insan ve çevre üzerindeki zararlarının çok büyük olacağını belirtti. İstihale konusu üzerinde durduğu konuşmasında Çıbık, bir moleküldeki küçük bir dönüşümün yeni molekülde yapısal olarak farklı bir maddeye yol açtığını, peynir, yoğurt vb. gıdalarda fermantasyon (mayalanma) ürünü olarak çok düşük miktarda bulunan katkı maddelerinin kimyasal dönüşüme uğramış maddeler olduklarını vurguladı.

Üçüncü müzakereci Orhan ÇEKER, domuzdan elde edilen gıdalar yanında giyim vb. sektörlerde, derisinden elde edilip kullanılan mamullere de dikkat edilmesi gerektiğini söyleyerek şu hususlara işaret etti: Bazı ke-lime ve kavramların kaynaklarımıza ve geleneğimize uygun şekilde kulla-

nılması daha doğru olur. Mesela ekol yerine mezhep, ritüel yerine ibadet kavramlarını kullanmalıyız. Bazı istihalelerde necis bir şey helal olabilirken (şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi gibi) diğer bazı istihalelerde (jelatin, peynir mayası gibi) aynı durum söz konusu olmayabilir. O halde hangi istihalenin helal, hangisinin helal olmadığını netleşmesi lazımdır. Ayrıca “zebh”, “nahr” ve “ehli kitap” konularının da netleşmesi gerekir.

Oturumun son müzakerecisi H. Yunus APAYDIN, şu konulara temas etti: “İslam Hukuku” tabiri “fıkıh” kavramını tam olarak ifade edememektedir. İlahiyat Fakültelerinde Tefsir ve Hadis gibi anabilim dalları kendi orijinal ismiyle kullanıldığı gibi, İslam Hukuku anabilim dalının da orijinal adı olan “Fıkıh” ile isimlendirilmesi daha uygun olacaktır. “Tayyibat” konusunda anlam ve yorum farkına dikkat edilmelidir. Anlam bellidir ve sözü söyleyene -Şâri’e- nispet etmektir. Yorum ise o anlam üzerine yapılan görüştür. Bu ayırım mutlak yapılmalıdır.

Kâşif Hamdi Okur’un tebliğinin güzel olduğu, ancak ekol sistemi açısından konuları değerlendirme kısmının yetersiz olduğuna işaret eden Apaydın, bu konuda mesela Hanefi sistemi göre şu ölçü getirilmiş, şu tasnif, şu ayırım yapılmış; Şafii ekolüne göre şöyle yapılmış şeklinde bilgiler verilerek, ardından herkesin ittifakla kabul ettiği konular ile etmediği konuların -ki bunlar daha fazladır- belirlenmesinin daha faydalı olacağını ifade etti.

Fıkıh-siyaset ilişkisini de göz ardı etmememiz gerektiğini vurgulayan Apaydın, mesela istihale ile haram olan bir maddenin ilmen başka bir madde haline gelmesi durumunda, bizim buna fıkhen helal desek bile “siyaseten” helal demeyebileceğimizi söyledi.

Oturum başkanının sorusu üzerine tekrar söz alan H. Hüsnü GÜNDÜZ, sanılanın aksine tuz gölüne düşen bir hayvanın tuz haline gelemeyeceğini, sirkeye tuz katılmakla bunun da şarap olamayacağını söyleyerek gıda konusunda “arge” kurup çözüme yönelik çalışmalar yapılması gerektiğini ifade etti.

Öğleden sonraki III. oturumda Mustafa UZUNPOSTALCI’nın başkanlığında, bütün katılımcıların katkılarına açık olarak konunun tartışılması ve müzakeresi yapıldı. Akşam Yemeğinin ardından İbrahim BENLİOĞLU ve ekibi tarafından dinlendirici ve hoş bir tasavvuf musikisi dinletisi sunuldu.

4 Haziran 2009 perşembe günü İslam hukuku anabilim dalı eğitim-öğretim konularının görüşüldüğü IV. Oturumun başkanlığını Salim ÖĞÜT yaptı. Hacı Mehmet GÜNAY’ın sunduğu tebliğin başlığı “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Fıkıh Derslerinin İçerikleri ve İşleniş Yöntemlerine İlişkin Tespit ve Öneriler” idi. Günay, tebliğinde özetle şu konulara temas etti: “Üniversitelerde görev yapan bizlerin birbiriyle bağlantılı iki asli görevi ve

faaliyet alanı bulunuyor; birisi bilimsel bilgi üretmek, diğeri de bilgi öğretmek. Artık geleneksel hale gelen İslam Hukuku Ana Bilim dalı koordinasyon toplantılarının da bu iki görev ve faaliyete uygun bir düzenleme ile iki ana bölüm halinde icra edildiğini memnuniyetle görüyoruz.

Birinci bölümde bilim dalımızın ilgi alanına giren çok önemli fıkhi meseleler gündeme getiriliyor, bunlarla ilgili tebliğler sunuluyor ve bunlar etrafında çok verimli ve katma değeri yüksek ilmi müzakere ve tartışmalar yapılıyor. Bu şekilde, sınırlı konular ve belli düzeylerde de olsa ortak aklı kullanarak, bir nevi kolektif içtihat yaparak fıkhetmeye, fikhî bilgi üretmeye çalışıyoruz. Bu bölümde kimi zaman günümüz şartlarında fıkıh yapmanın sorunları, yöntemleri, bu bağlamda klasik fıkıh geleneğimizden ne ölçüde ve nasıl yararlanacağımız gibi metodolojik konular üzerinde de çok faydalı fikir alışverişlerinde bulunuyoruz.

İkinci bölümde ise genel olarak anabilim dalımızın eğitim – öğretim meseleleri ele alınmakta, lisans düzeyinde verilen fıkıh ve fıkıh usulü derslerinin önemi, çeşitleri, kredileri, müfredatları, işleniş yöntemleri gibi temel meseleler ile lisansüstü düzeyde fıkıh öğretimi ve çalışmalarında ortaya çıkan problemler ve bunların aşılması yolları üzerinde durulmaktadır. Bunu yaparken toplantıların sebebi vücudu ve maksadına uygun olarak müzakere edilen temel meselelere ilişkin ilahiyat fakülteleri arasında mümkün olan en yüksek seviyede bir eşgüdüm ve anlayış birliğini sağlamak hedeflenmektedir.”

Günay, bu yılki toplantıda kendisine, bu ikinci bölümde oturumun yönünü ve seyrini belirleyecek, toplantıya iştirak eden hocaların katkılarına esas teşkil edecek temel meselelerin ana başlıklarını veya temel çerçevesini belirleme ve bunları hazırunun görüş ve müzakerelerine arz etme görevi tevdi edildiğini ifade ederek şöyle devam etti. “Bütün koordinasyon toplantılarında fıkıh derslerinin ne kadar önemli olduğu birçok vesileyle vurgulanmış, bu önem geçen yılki toplantıda Ahmet Yaman tarafından sunulan anket sonuçlarıyla da teyit edilmiştir. Buna karşılık lisans düzeyinde tarih, usul ve fûru nitelikli standart fıkıh konularının çeşit ve muhteva bakımından oldukça kapsamlı olmasına ve ilahiyat bilimlerinin en dinamik alanı olarak bunlara her geçen gün yeni konu ve problemlerin eklenmesine rağmen fakültelerimizde bunlara ayrılan ders çeşit ve kredilerinin yetersizliği en fazla yakındığımız sorunların başında gelmiştir. Mevcut eksiklik ve açığı bir ölçüde telafi etmek üzere konulan seçmeli derslerin de bunların niteliği ve uygulamadaki aksaklıklar nedeniyle beklenen faydayı temin etmediği görüşü dile getirilmiştir. Ayrıca ders çeşitleri ve bunların içerikleri itibarıyla fakültelerimiz arasında beklenen düzeyde bir anlayış birliği, yeknesaklık veya paralelliğin temin edilememiş olması dile getirilen diğer bir problemdir. Bu konuda her fakültenin kendi akademik özgürlüğü ve özgünlüğüne de halel getirmeden belirli ölçüde bir standardizasyona ihtiyaç olduğu önemle vurgulanmaktadır.

Diğer taraftan derslerin müfredatlarına ve öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun ders notları ve yardımcı kaynakların hazırlanması konusu da toplantılarımızda acil bir ihtiyaç olarak gündeme getirilen konulardan biri olmuştur. Ancak şimdiye kadar somut bir adım atılamamıştır. İslam hukukçuları arasında koordinasyon ve bilimsel işbirliğini sağlayacak bir internet sitesi kurulması önerisi ise henüz beklentileri karşılayacak düzeyde uygulamaya sokulamamıştır. Saffet Köse öncülüğünde kurulan ve bu konuda önemli bir adım olarak telakki edilmesi gereken “İslam Hukuku” (www.islamhukuku.com) sitesinin bizlerin katkılarıyla daha etkin ve işlevsel hale getirilmesi gerekmektedir.

İslam Hukuku Ana Bilim dalının lisansüstü düzeyde de birçok problemi vardır ve bunların önemli bir kısmı yine bu toplantılarda dile getirilmiştir. Bunlar arasında tez meseleleri en önemli yeri işgal etmektedir. Bu konuya ilişkin memnuniyet ve şükranla anmamız gereken somut ve önemli bir adım İSAM tarafından hayat geçirilmiş, bir yandan ilahiyat alanında sona ermiş tezlerin katalogları hazırlanıp basılı olarak araştırmacıların hizmetine sunulurken, diğer yandan da ilahiyat fakülteleri ile temasa geçilerek devam etmekte olan tezlerin tespit edilip sitesinde yayımlanmasına çalışılmıştır.

Bundan önceki toplantılarımızda anabilim dalımızla ilgili saydığımız bu problemlerin birçoğunu belirli nispetlerde ele alıp konuştuk. Ancak her seferinde bunları tekrar tekrar konuşup tartışmalı, birkaç adım ileriye gitmeli ve daha gerçekçi, elle tutulabilir ve uygulanabilir kararlara dönüşmüş ürünler ortaya koymalıyız. Bu oturumda da, şimdiye kadar elde ettiğimiz hâsılanın üzerine bir miktar daha katabiliriz. Bunun için meselelerimizden hiç olmazsa birine daha ayrıntılı ve derinlikli olarak odaklanabilir ve bu konuda daha somut, daha gerçekçi tahlil ve sonuçlara ulaşabiliriz.”

Lisans ders gruplarıyla ilgili Günay’ın değerlendirmeleri kısaca şöyle oldu:

1. Fakültelerimizde yüksek lisans ve doktora olarak lisansüstü eğitimin müstakil bir toplantıda ele alınmayı hak eden birçok önemli sorunu vardır. Fakat fakülteler arası koordinasyon ihtiyacı bakımından bunlar lisans dersleri kadar öncelikli değildir. Zaten bu programlar her fakültede mevcut değildir.

2. İlmihal konularının bütün ilahiyatların müfredat planına bir şekilde dâhil edilmesinin gerekliliği konusunda daha önceki toplantılarda fikir birliğine varılmıştı. O halde artık bütün fakültelerde sadece ibadet konularını içeren İslam Dini Esasları adıyla veya başka bir adla müstakil bir dersin konulması elzem hale gelmiştir.

3. İslam Hukuk Usulü dersi ile ilgili sorunlar derslerin müfredatından çok bu müfredatın içeriğinin hangi öncelik sırası ve nasıl bir yöntemle sunulacağı ile ilgilidir.

4. Furu fıkıh alanı, eğitim öğretim faaliyetlerimizin en sorunlu kısmını teşkil etmektedir. Bu dersler de kendi içinde zorunlu ve seçmeli kısımlarına ayrılmaktadır.

Seçmeli fıkıh derslerinin büyük bir kısmı bütün fakültelerimizin müfredat planlarında yer almaktadır. Bazı fakültelerimizde de özel inisiyatiflerle ve senato kararlarıyla farklı seçmeli derslerin konulduğu görülmektedir. Ancak bir grup seçmeli dersimiz ise bütün fakültelerimiz müfredatlarında yer almıştır. Günay, bu noktada bunlara ilişkin şu kısa değerlendirmeleri yaptı:

1. İslam Hukuku Metinleri (veya Fıkıh metinleri), Günümüz Fıkıh Problemleri ve İslam, İnsan Hakları ve Demokrasi derslerinin adları içerikleri hakkında fikir vermekte olup, bu derslerde hangi konuların işleneceği az çok bellidir. Bunlarla ilgili olarak müfredat meselelerinden çok, bu derslerin daha fazla nasıl cazip hale getirilebileceği, derslerde hangi metin ve konulara öncelik verilmesi gerektiği, bunların hangi yöntemlerle işlenmesinin daha uygun olacağı gibi konular üzerinde görüş ve tecrübe alış verişinde bulunabiliriz.

2. Mukayeseli İslam Hukuku: Bu derslerde İslam hukukun konu ve müesseseleri ile modern hukuku mu karşılaştıracğız, yoksa bu karşılaştırmayı çeşitli fıkıh mezhepleri arasında mı yapacağız? Günay bu noktada, bu dersin fıkıhla modern hukuk arasında karşılaştırma yapmaya çok müsait olmadığını ve önerisinin ikinci şıkkın tercih edilmesi olduğunu ifade etti.

3. Kur'an Hükümleri ve Modern Hukuk: Ders ismiyle fıkıhın herhangi bir alanı veya konusunu ilişkilendirmekte güçlük çektiğini söyleyen Günay, bu dersin konulmasıyla neyin amaçlandığını da tam olarak kestiremediğini ifade etti.

Zorunlu fıkıh dersleri ise, konu yoğunluğu ve mezuniyet sonrası istihdam ve hizmet alanlarının ihtiyacı açısından anabilim dalının en önemli dersleri konumundaki İslam Hukuku dersleridir. Ancak bu derslerin beklentileri tam olarak karşılayamadığı yönünde birçok toplantıda sıkça dile getirilen yaygın bir kanaat vardır. Bunun başlıca sebebi olarak genellikle kredi yetersizliği gösterilmektedir. Bununla birlikte, İslam hukuku dersleriyle ilgili birkaç puanlık kredi artışıyla halledilemeyecek esaslı sorunlarımız vardır. Bunların bir kısmı ülkemizdeki siyasi, sosyal ve hukuki değişimlerin etkisiyle ortaya çıkan yapısal sorunlardır. Bu değişimlerden en fazla etkilenen hiç kuşkusuz fıkıh alanı olmuştur. Yine de bizim, mevcut durumu esas almamız ve bu dersleri imkânlar ölçüsünde ülkemiz ve insanlarımızın ihtiyaç ve menfaatlerine en uygun şekilde nasıl verebileceğimizin hal ve çarelerini aramamız gerekir ki, zaten bu toplantılarımızda yaptığımız da bundan başka bir şey değildir.

Günay, “Mevcut durum” bakımından zorunlu fıkıh dersleriyle ilgili iki temel problemle karşı karşıya olduğumuzu ifade ederek bu iki konudaki düşüncelerini kısaca şöyle açıkladı:

1. Ders içeriğinin nasıl bir sistematik ve yöntemle öğrencilere sunulacağı meselesi müfredat meselesini de etkileyen önemli bir husustur. Günümüz fıkıh çalışmalarında genellikle mücerret metotla temayüz eden Kara Avrupası hukuk geleneğinin sistematik ve terminolojisi tercih edilmektedir. Bu konuda, fıkıhın kendine özgü düşünüş biçimi ve kavram örgüsünü ıskalamamak kaydıyla, batı hukukunun soyut metotla oldukça işlenmiş ve incelenmiş kavram ve kurumlarından en üst seviyede istifade edilmesi gayet tabii bir durumdur. Bu yüzden İslam hukuku alanında uzmanlaşma hedefine yönelmiş bulunan lisansüstü öğrencileri, özellikle de doktora öğrencilerinin belli ölçüde, hatta ileri derecede modern hukuk bilgisi ve nosyonu edinmesi elzemdir. Ancak lisans öğrencileri açısından aynı durumun geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü ilahiyat lisans öğrencilerinin geneli mezuniyet sonrası Diyanet ve Milli Eğitim gibi kurumlar bünyesinde görev almaktadırlar. O halde öğrencilerin teorik hukuk bilgisinden çok mezuniyet sonrası işlerine daha fazla yarayacak fıkıh bilgisine ihtiyaçları vardır.

Diğer taraftan fakültelerde bu dersler, elde maksada uygun ders kitap ve kaynaklarının da olmaması sebebiyle genellikle modern hukuk sistematığı ve kalıplarıyla işlenmektedir. Bu derslerde öğrenciler teorik ayrıntılar içinde boğulmakta, bunların aktüel fikhî meseleler ile irtibatını kurmakta zorluk çekmekte ve bu melez, nazari bilgi yığınları arasından özgün mantığı ve sistematığı içinde fıkıhın orijinal yapısına dair kayda değer bir öz elde edememektedirler. Bu durum biraz da son dönem İslam hukuku çalışmalarının gerek kurgulama ve sistematik, gerekse kullanılan dil ve terminoloji bakımından Kara Avrupası hukuk sistemine haddinden fazla angaje olmasından ileri gelmektedir.

Günay, bu açıklamalardan sonra bu husustaki görüşünü şöyle dile getirdi: “fıkıhın bilhassa özel hukuka karşılık gelen konularının batılı hukuk sistemlerinde olduğu gibi “hak” veya “borcu” merkeze alan bir yaklaşımla işlenmesi, fıkıhın klasik doktrini açısından çok isabetli görülmemektedir. Fıkıh çalışmalarında mücerret metot benimsenecekse, bu konulara ilişkin teorilerin “milk” kavramını eksen alan bir bakış açısıyla kurgulanması daha doğru olacaktır. Çünkü batılı hukuk sistemlerinin aksine klasik fıkıhta “hak” ve “borç” kavramları “milk” kadar merkezi bir öneme sahip olmayıp, çoğunlukla bunlar “milk”in türevi niteliğinde veya ona göre ikinci derecede kalan yetki ve yükümlülükler bağlamında gündeme gelmektedir. Ayrıca zorunlu İslam hukuku derslerinde klasik fıkıh konuları, mümkün mertebe kendi özgünlüğü içinde ve kendi orijinal terim ve kavramlarına sadık kalınarak öğretilmelidir.

2. Ders müfredatı meselesi gerçekten çok önemlidir. Çünkü standart fıkıh konuları, birkaç kredilik İslam hukuku derslerine sığmayacak kadar çok geniştir. Biz hukuk fakültelerinde dört yılda okutulan konuların fıkha karşılık gelen kısımlarını, bunlara fıkha özel başka konular da ekleyerek bir veya iki dönemde birkaç kredilik derslerde işlemek durumundayız. Bu noktada önemli soru, fıkıhın hangi alanlarına öncelik ve ağırlık vereceğimizdir; halkımızın ihtiyacı olan konulara mı, akademik konulara mı? Bu konuda belli bir dengenin kurulması gerekir ki, bu da ancak özel hukuk ağırlıklı bir müfredatla gerçekleştirilebilir.”

Bu değerlendirmeler ışığında Günay, zorunlu İslam hukuku dersleri için geçici bir müfredat önerisinde bulundu:

a) İslam Hukuku I: Bu derste fıkıh ilmiyle ilgili kısa bir tarihçe verildikten sonra kişiler hukuku, vakıflar konusu, aile hukuku, ceza hukuku, miras ve vasiyet konuları işlenir.

b) İslam Hukuku II: Bu derste ağırlıklı olarak malvarlığı hukuku alanına giren ve günümüz hukukunun eşya ve borçlar hukuku dallarına teka-bül eden mülkiyet ve akit konuları işlenebilir. Bu dersin son bölümlerinde öğrencilerimizin mezuniyet sonrası çok ihtiyaç duyacağı bazı helal ve haram konularıyla ilgili klasik doktrinde ortaya konulan temel ilke ve yaklaşımlara kısaca temas edilir. Bunların aktüel örnekleri ise Günümüz Fıkıh Problemleri dersine havale edilebilir. Fıkıhın daha çok kamu alanına giren anayasa, umumi ve hususi kısımlarıyla devletler, yargılama gibi çok önemli alanlarına ise bu müfredatta yer verilememiştir. Bunların da kısmen ödev, seminer vb. etkinliklerle veya İslam, İnsan Hakları ve Demokrasi gibi seçmeli derslerle bir şekilde telafisi yoluna gidilmelidir.

Bildirisinin sonunda Mehmet GÜNAY, bu toplantı boyunca elde edilen hâsılanın bir sonuç bildirisiyle kayıt altına alınması önerisinde bulundu.

Bundan sonra da toplantıya katılan bütün hocaların katkılarına açık olarak tebliğin müzakeresi yapıldı. Çay arasının ardından V. ve son oturumda toplantının genel değerlendirmesi yapıldı.

Değerlendirme oturumunun başkanı Mehmet ERKAL, ilk sözü Hayrettin KARAMAN'a verdi. Sözlerinin başında “altın silsile” olarak isimlendirdiği fukaha teselsülünün kıyamete kadar tekâmül ederek devam etmesi temennisinde bulunan Karaman, dinin ana çerçeve olarak bir maksadı bulunduğunu, meselelere yaklaşırken makâsidü’ş-şeria ve onun altındaki maksatlara (hayat, din ve neslin korunması gibi) riayet edilmesi gerektiğini vurgulayarak özetle şu hususlara değindi: “Bugün tebliğ ve müzakereler esnasında konunun dönüp dolaşıp “isthâle” kavramında düğümlendiği görüldü. Gıdacı ve kimyacılar maddenin ne ölçüde değiştiğini, yeni maddenin,

ona katılan ve haram olan katkı maddesinden tamamen başka bir madde olup olmadığını söyleyecek; fıkıh âlimleri de bu bilgiye dayanarak mesele- nin dini hükmünü söyleyecektir. Gıdacı ve kimyacılar, peynir, jelatin vb. deki maddenin değişip dönüştüğünü, yeni maddenin, ona katılan ve haram olan katkı maddesinden tamamen farklı bir madde olduğunu ifade ettiler. O hal- de bu açıklamaya binaen bu tür maddelerin helal ve mübah olduğunu söy- leyebiliriz. Bizim bu konuda yaptığımız içtihat, üç içtihat çeşidinden (fehm, kıyas, mesâlih) fehm/delâlet içtihadıdır. Helal sertifikasyonunda bulunan kuruluşlara şunu söyleyelim: 1. Helal olduğunda ittifak olan konularda helal damgası vurun. 2. Helal olduğunda ihtilaf olan konularda ise şayet mezhep- lerden bir mezhep, bir nesneye helal diyor ve buna binaen helal damgası vuruluyorsa bu da yanlış olmaz. Birisi kendi görüşünden farklı bir mezhebi, görüşü kabul etmeyebilir. Ancak o görüşe haram diyemez. 3. Haram oldu- ğunda ittifak olanlara da helal damgası basılamaz. ‘Fıkıhçılar toplanıp hal- kın sorunlarını çözsün ve her konuda ittifakla hüküm versin’ demek yanlıştır ve bu mümkün de değildir. Çünkü bazı meselelerde her fakihin farklı görüşü olabilir. Fıkhi meselelerde ihtilaf olması da tabii bir durumdur. Bizler ancak toplanıp meseleleri tartışmaya, fikir teatisi yapmaya çalışmalıyız. Fetva ver- mek ayrı bir iş olup bunu daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı yapmaktadır. Onlar bile bazı meseleleri görüşürken çoğu zaman ittifakla değil, oy çoklu- ğuyla karar veriyorlar.”

İkinci konuşmacı Din İşleri Yüksek Kurulu başkanı Hamza AKTAN, helal gıda sertifikasyonu için yasal bir düzenlemenin zaruri olduğunu, aksi takdirde özel kuruluşların farklı firmaların raporları ile helal ruhsatı ver- meleri durumunda -işin içinde ticari, ekonomik boyut olduğundan- bazı istismarların ve problemlerin yaşanabileceğini, o halde bu firmaların mut- laka denetim altında faaliyet yapmaları gerektiğine dikkat çekti. Aktan, bu yıl bazı fakültelerde “Arapça hazırlık sınıfı” uygulamasının güzel bir gelişme olduğunu söyleyerek, derslerin işlenişinde batıda olduğu gibi ders anlatımı- nın az olması, öğrenci katılımının verilen araştırma ve ödevlerle daha çok olması gerektiğini belirtti.

Değerlendirme oturumunda üçüncü konuşmacı olarak söz alan İb- rahim Kafi DÖNMEZ, sözlerinin başında, toplantıya iştirak ederek tebliğ ve müzakereleri ilgiyle izleyen bayan katılımcılara teşekkür etti. Bu teşekkür salonda bulunan bayan katılımcılar tarafından uzun süre alkışlandı. Dön- mez, daha sonra konuşmasında şu konulara değindi: “bu koordinasyon ça- lışmaları bir mutfak çalışmasıdır. Bu toplantılarda tek tek sonuçlara varmak yerine, fıkıh incelemelerinin ne kadar önemli olduğu ve hayatın her alanına eğilen çalışmalar olduğunu görmek önemlidir. Toplantılarda bir taraftan fık- hi doktrin tartışmaları yapılırken, diğer taraftan da fıkıh kurallarının hayata uygulanması üzerinde durulmaktadır. Ancak Dünya’nın değişik yerlerinde-

ki helal gıda sertifikalandırması üzerinde çok durulmasına rağmen Türkiye üzerinde yeterince durulamadı. Türkiye konusunda öncelikle bizim kültürümüze ait sosyolojik çalışmalar yapılmalıdır. Bu husus, işin fıkhi boyutu kadar önem arz etmektedir.”

Konuşmasının sonunda, konu ile ilgili söz alıp konuşulduğunda, sadece ilgili âyetleri okuyup, sünneti, hadisleri, fıkıh âlimlerinin görüşlerini hiç dikkate almamanın sakıncalı ve yanlış bir üslup olduğuna dikkat çeken Dönmez, meselenin medeniyet ve kültür boyutunun da ihmal edilmemesi gerektiğini ifade etti.

Değerlendirme oturumunun son konuşmacısı Hamdi DÖNDÜREN, toplantının mutfak kısmında görev alanlara teşekkür ederek sözlerine başladı ve bu tür toplantılarda, tıpkı Hz. Peygamber ve sahabe döneminde olduğu gibi hanımların da katılımının önemli olduğunu belirtti. Döndüren, toplantı konusunun belirlenmesinde, Dünyadaki gelişmeler karşısında Türkiye’de neler yapılabileceği hususunun etkili olduğunu, bu konuda “istihâle” meselesinin öne çıktığını ifade etti. Konuşmasının sonunda, meseleleri değerlendirirken fıkıh kültüründeki görüşlerle ilgili olarak mutlaka delillere inmemiz gerektiğini ifade eden Döndüren, fakihlerin kendi dönemlerinde verdikleri hükümlerin delillerine inip işin arka planına baktığımızda, ayet ve hadislerden çok daha zengin ve farklı çözüm imkânları elde edilebileceğini belirtti.

Önümüzdeki yıl toplantının İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde İstanbul’da yapılması kararlaştırıldı. Toplantı sonunda birlikte fotoğraf çekildi. Öğleden sonra da, katılmak isteyenler için Bursa’nın önemli tarihi ve kültürel yerlerini kapsayan bir gezi tertip edildi.

“VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhi Açısından Helal Gıda” adlı sempozyum geniş katılımlı, çok yönlü, faydalı ve çok olumlu bir havada geçti. Ancak bütün katılımcıların ellerine tebliğ metinleri önceden ulaşmış olsa çok daha faydalı olurdu diye düşünüyoruz. Organizatörleri, emeği geçenleri ve bütün katılımcıları tebrik ediyoruz. Toplantının İslam hukuku alanındaki çalışmalara ve kültür hayatımıza katkıda bulunacağını umut ediyoruz.

ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE “PROF. DR. SABAHATTİN ZAIM” KONULU PANEL

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ*

15 Mayıs 2009 tarihinde Türkiye Katılım Bankaları Birliği tarafından Prof. Dr. Sabahattin Zaim adına tertip edilen “Katılım Bankacılığı’nın Finans Sektörüne Getirdiği Yenilik ve Açılımlar” konulu bilimsel yarışmanın ödül töreni vesilesiyle İstanbul Swiss Hotel’de Prof. Dr. Sabahattin Zaim’i çeşitli yönleriyle tanıtan bir panel düzenlenmiştir. Panele akademisyenlerden ve finans sektöründen önde gelen birçok kişi katılmıştır.

Oturum başkanlığını TKBB Yönetim Kurulu Başkanı Yunus Nacar’ın yaptığı toplantıda panelistler tarafından üç ayrı konu inceleme konusu edilmiştir. Panelistlerden Prof. Dr. İsmail Özsoy “İslam Ekonomisi ve Katılım Bankacılığı Yönüyle Sabahattin ZAIM”, Prof. Dr. Sabahattin Zaim’in oğlu Yrd. Doç. Dr. Halil Zaim “Bir Baba ve Aile Reisi Olarak Sabahattin ZAIM”, Prof. Dr. Sedat Murat ise “İlim Adamı Yönüyle Sabahattin ZAIM” konularını ele almışlardır.

Fatih Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İsmail Özsoy, önce Türkiye ve diğer ülkelerdeki Faizsiz Bankacılık sistemi ve faizin ekonomiye olan zararları hakkında genel bir malumat sunduktan sonra yüksek lisans ve doktora danışmanı da olan merhum Zaim’in, faizin dünya ekonomik sistemlerinde ortaya çıkardığı haksızlıkları tespit ederek İslam iktisadı ve faizsiz bankacılıkla ilgili fizibilite çalışmalarına yöneldiğini, onun böyle bir çalışmaya girişmesinde muhafazakâr fakat yeniliklere açık bir ailede yetişmesinin büyük bir rolü bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre Zaim, kafa ile kalp dünyası birbiri ile uyumlu bir şahsiyetti. Faizsiz ekonomi ile ilgili olarak yaptığı çalışmalarda doğulu ve batılı ilim adamlarıyla sık sık görüşmüş ve çok sayıda ilmi seyahatlerde bulunmuştur. İslam iktisadıyla ilgili olarak yapılan kongre ve sempozyumların hemen hemen hepsine bir ya da birden fazla tebliğle iştirak etmiştir. Kendisi, İslam iktisadıyla ilgili olarak yapılan çalışmalarda veya üniversitelere hoca seçiminde aranan bir kişilik olmuş, İslam Kalkınma Bankası’nda danışmanlık ve komite üyeliği hizmetlerinde bulunmuş ve Pakistan’daki Milletlerarası İslam Üniversitesi’nin mütevelli heyeti üyesi görevini ifa etmiştir. 1975 yılında Türkiye’nin İslam Kalkınma Bankası’na üye olmasında önemli bir rol oynamıştır. Zaim, İslam ekonomisi

* Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

sahasında dünya çapında takdirle karşılanan çalışmalar yapmıştır. Bu minvalde o, İslam Kalkınma Bankası tarafından 1992 yılında İslam Ekonomisi Dünya Ödülü ile mükâfatlandırılmıştır. Kendisine verilen 48 ayrı mükâfattan biri de, 2006 yılında TBMM tarafından “Üstün Hizmet Madalyası” ödülüdür. Zaim, Katılım Bankalarının kuruluş ve gelişmesinde, yaptığı danışmanlık ve eğitimcilik hizmetleriyle önemli katkılarda bulunmuştur. Prof. Zaim’in birçok eseri bulunmakla birlikte Modern İktisat ve İslam, İslam ve İktisadi Nizam, İslam, İnsan ve Ekonomi adlı kitapları hacmi küçük fakat muhtevası büyük kitapları arasında sayılabilir. Diğer yandan “Bir Ömrün Hikayesi” adlı hatıratı dönemin olaylarına ışık tutan önemli bir eser niteliğindedir.

Merhumun oğlu Fatih Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Halil Zaim hocanın aile hayatı ile ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur: Zaim hoca, hayatta rollerin karıştırılmaması gerektiğine ve bu rollerden hiçbirinin diğerini ikâme edemeyeceğine inanan bir insandı. O, baba, öğretim üyesi, dekan, bölüm başkanı vb. rolleri asla birbirine karıştırmazdı. Merhum, öğrencileri için bir baba, çocukları için de bir hoca gibiydi. Doğruları uygulayarak gösterirdi. Ancak zor ve çok önemli kararlarda son sözü çocuklarına bırakır, düşüncelerini dikte etmezdi. Fikri sorulmadıkça da görüş açıklamazdı. İnsanlara ve fikirlerine çok değer verirdi. Evdeki zamanının önemli bir zamanını dahi çalışmakla geçirir fakat en ufak bir meselede bile karşısındaki kişi kim olursa olsun onunla mutlaka ilgilenirdi. Kapısı daima herkese açıktı. Bütün dikkati ile muhatabı ile ilgilenir, asla hiçbir kimseyi başından savmazdı. Aile hayatında istişareye çok önem verirdi. Çocukları çok severdi, hiçbir zaman çocuk sesinden rahatsız olmazdı. Hayatına ajandasındaki plan çerçevesinde devam eder, bir bakan bile talep etse örneğin eğer bir öğrenci ile randevusu varsa asla onu değiştirmezdi. Kendisi, hem kendi değerlerine sahip çıkmış hem de aydın olmayı başarmış nadir insanlardan biri idi.

Merhum Zaim’in asistanlığını da yapmış bulunan İstanbul Üniversitesi Çalışma Ekonomisi Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Sedat Murat ise, Zaim hocanın özelliklerini şu şekilde sıralamıştır. Hoca, kimseyi reddetmez, insanlar arasında statü ayırımı yapmazdı. Fedâkâr bir insandı. Karşılık beklemez, kibir ve riya göstermezdi. Öğrencilerinin dahi ayakkabılarını çevirecek kadar alçak gönüllü idi. Medyatik bir insan olmadığı halde herkes tarafından tanınan ve bilinen bir kişi idi. Hiçbir zaman gybet yaptığına şahit olunmamıştır. Hatta kendisi, hatıratında gybet mahiyetinde herhangi bir bölüm bulunmasın diye kitabın son defa baştan sona okunmasını isteyerek kimsenin kalbini kırmamaya özellikle dikkat etmiştir. Yatalak hasta olmasına rağmen hatıratıyla ilgili çalışmanın ayrıntılarıyla dahi ilgilenmiştir. Disiplinli bir insandı. O da ima halkın içinde yer almış ve başarıyı halkın sıkıntılarına çözümler arayarak yakalamıştır. Hocayı büyük yapan şey ona bu milletin ona verdiği değerlerdir. Kendisi birçok açıdan model alınması gereken bir insandır.

Panelin ardından ödül törenine geçilmiştir. Ödül töreninin açılış ko-

nuşmasını yapan Türkiye Katılım Bankaları (TKBB) Genel Sekreteri Osman Akyüz, 25 yıl önce yeni bir bankacılık modeli olarak Türkiye’deki finans sektörüne katılan önceki adıyla “Özel Finans Kurumları” yeni adıyla “Katılım Bankaları” olan faizsiz bankacılık modelinin 30 milyar Türk Lirasına yakın âtil kaynağın ekonomiye kazandırılmasını sağladığını ve bu sahada yaklaşık 11 bin kişiye iş imkanı temin edildiğini belirtmiştir. Akyüz ayrıca, fon toplama ve kullandırma yöntemlerinde geliştirilen yeni ürünlerle sektörün çeşitlilik ve derinliğinin arttırıldığını ifade etmiştir. Akyüz yaptığı konuşmada, söz konusu bilimsel yarışmanın, Faizsiz Bankacılığın Türkiye’ye kazandırılıp yerleşmesi ve gelişmesinde büyük emeği bulunan Prof. Dr. Sabahaddin Zaim’e olan minnet borcunu ifa etmek, dünyada giderek yaygınlaşan ve ilgi gören faizsiz bankacılığın gelişme temposunu hızlandırmak ayrıca bu alandaki ürün çeşitliliğini geliştirmek amacıyla uygulamacı ve akademisyenleri teşvik etmek gayesi ile düzenlendiğini dile getirmiştir.

Ödül töreninin ardından dereceye giren bazı eserlerin yer aldığı Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı adında bir kitap katılımcılara hediye edilmiştir. Söz konusu yarışmada Yrd. Doç. Dr. H. İbrahim Bulut ile Araş. Gör. Bünyamin Er’in hazırladığı Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları adlı çalışma birincilik, Dr. Ali Polat’ın sunduğu Katılım Bankacılığı: Dünya Uygulamalarına İlişkin Sorunlar-Fırsatlar; Türkiye İçin Projeksiyonlar isimli eser ikincilik, Yrd. Doç. Dr. Bülent Köksal’ın hazırladığı Portföy Çeşitlendirmesi Açısından Katılım Bankaları adlı eser ise üçüncülük ödülünü almaya hak kazanmıştır.

Birincilik ödülünü kazanan Katılım Bankacılığında İki Yeni Finansal Teknik Önerisi: Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları ve Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları adlı eserde önce Faizsiz Bankacılık ve Türkiye’deki durumu hakkında bilgi verilmektedir. Faizsiz finansmanda yeniliklere olan ihtiyacın önemi vurgulandıktan sonra Mudaraba ve Risk Sermayesi hakkında genel bir malumat verilmiştir. Ardından Mudaraba Finansmanı ile Risk Sermayesi’nin işlevsel benzerlikleri geniş bir şekilde incelenmiştir. Son kısımda ise araştırmada getirilen iki yenilik önerisi, “Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Ortaklıkları” ve “Mudaraba-Risk Sermayesi Yatırım Fonları” adıyla ele alınmıştır.

Dr. Ali Polat’ın hazırladığı Katılım Bankacılığı: Dünya Uygulamalarına İlişkin Sorunlar-Fırsatlar; Türkiye İçin Projeksiyonlar isimli çalışmada ise dünyada ve Türkiye’de Katılım Bankacılığının geçirdiği tarihsel gelişime ışık tutulduktan sonra Katılım Bankacılığının teorisi ve enstrümanlarından bahsedilmiştir. Araştırmanın en uzun kısmını ise “Katılım Bankacılığı ile İlgili Meseleler” adlı başlık oluşturmaktadır. Bu meseleler, “teorik” ve “pratik” olmak üzere iki ayrı kategoride dile getirilmiştir. Teorik meseleler olarak, Fıkıh ve Standartlaşma; Likidite; Yasal Koruma; Mark Up Finansman ve Risk

Yönetimi başlıkları karşımıza çıkmaktadır. Pratik meseleler olarak ise oniki ayrı konu dile getirilmiştir. Bunlardan bize göre en önemlileri, İdealler ve Pratik Uygulama; Yeterli Uzman Eksikliği, Murabaha ve Borç Türlerine Aşırı Müracaat ve Farklı Muhasebe Standartlarının Uygulanması konularıdır.

Yrd. Doç. Dr. Bülent Köksal'a ait Portföy Çeşitlendirmesi Açısından Katılım Bankaları isimli çalışmada ise, "Portföy Yönetimi Açısından Varlıklar Arasındaki Korelasyon", "Veriler ve Ekonometrik Model" ve "Bulgular ve Değerlendirme" gibi daha çok teknik açıklama ve değerlendirmelerin bulunduğu başlıkları görmekteyiz.

Kanaatimizce bilim jürisi tarafından, yarışma için arz edilen çok sayıda eser arasından özellikle Mudaraba ortaklığını ele alan çalışmanın birinciliğe lâyık görülmesi kayda değerdir. Zira dünyadaki yaygın adıyla İslam Bankaları'nın kuruluş felsefesinde hem fon toplama hem de fon kullandırmada mudaraba veya müşaraka ortaklık yöntemlerinin esas alınması bulunmaktadır. Ancak hukuki, iktisadi çeşitli nedenler ve özellikle de tüccar ve sanayicilerin ticari ahlak noktasındaki önemli eksiklikleri sebebiyle bu amaçın fon kullandırma işlemleri bakımından bugüne kadar ne Türkiye'de ne de diğer ülkelerde gerçekleştirilebildiğine şahit olunmuştur. İşte bu noktada söz konusu çalışma, bu yöndeki uygulamalar için önemli bir katkı sağlar ümidini taşımaktayız.

Yarışmada ayrıca birinci ve ikinci derecede mansiyon ödülleri de verilmiştir. Birinci derece mansiyon ödülleri, Katılım Bankacılığı İçin Yeni Bir Ürün Olarak Mal (emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fıkhi Açıdan İncelenmesi adlı eserin sahibi Doç. Dr. Servet Bayındır'a ve Bir Finansal Araç Olarak Katılım Bankacılığı; Tespitler-Teklifler adlı çalışmayı yapan Yrd. Doç. Dr. Kamil Güngör'e verildi.

İkinci derece mansiyon ödülleri alan çalışmalar ise şunlardır: Okan ACAR: "Ülkemizde Faizsiz Bankacılık ve Katılım Bankacılığının Finans Sektörüne Getirdiği Yenilik ve Açılımlar"; Yard. Doç. Dr. İrfan KALAYCI: "Katılım Bankacılığı :Finans Sektörüne Getirdiği Yenilikler ve Açılımlar"; Fevzi ÖZTÜRK: "Türkiye'de Katılım Bankaları Ve Fırsatlar"; Yard. Doç. Dr. Ali Rıza APİL: "Türkiye Örneğinde Katılım Bankacılığına Müşteri Yaklaşımları"; Ahmet Cüneyt DARÇIN: "Katılım Bankacılığının Finans Sektörüne Sundukları ve Mevzuatın Modelle Çeştiği Hususlar"; Hülya BAYIR: "Katılım Bankacılığının Finans Sektörüne Getirdiği Yenilik ve Açılımların Değerlendirilmesi ve Beklentiler".

Bu alanda bilimsel bir yarışmanın düzenlenip ilmî bir heyet tarafından ödüllendirilmesi ve bunun bir kitap olarak yayımlanması takdire değer bir çalışmadır. Ancak söz konusu kitapta ödül alan toplam onbir çalışmadan yalnızca beşinin yayımlanmasının konuya ilgi duyanlar ve bilim dünyası açısından bir kayıp olduğunu da ifade etmek isteriz.